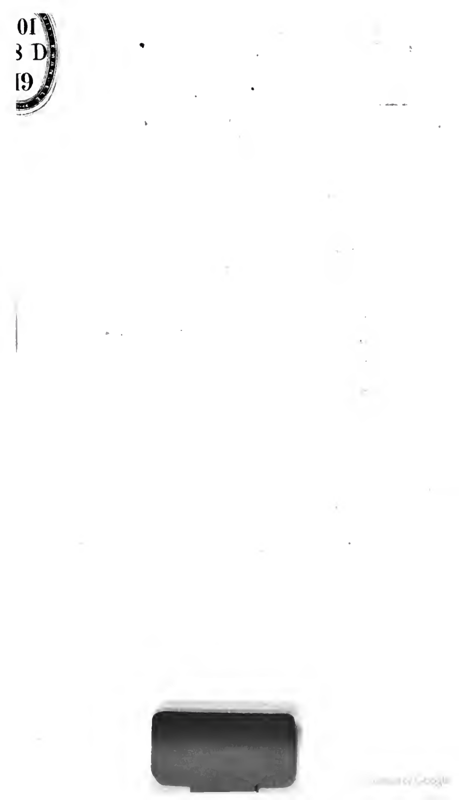










Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Philosophie der Religion.

Nebst einer Schrift

über die

Beweise vom Daseyn Gottes.

Herausgegeben

von

D. Philipp Marheineke.

Zweiter Theil.

Zweite, verbesserte Auflage.

Berlin, 1840.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans, D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet, D. F. Förster.



Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Zwölfter Band.

Zweite Auflage.

Berlin, 1840.
Verlag von Duncker und Humblot.



Inhalt des zweiten Bandes.

Zweiter Theil.

Die bestimmte Religion.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion der geistigen Individualität.

Seite.

Dritter Theil.

Anhang.

Der

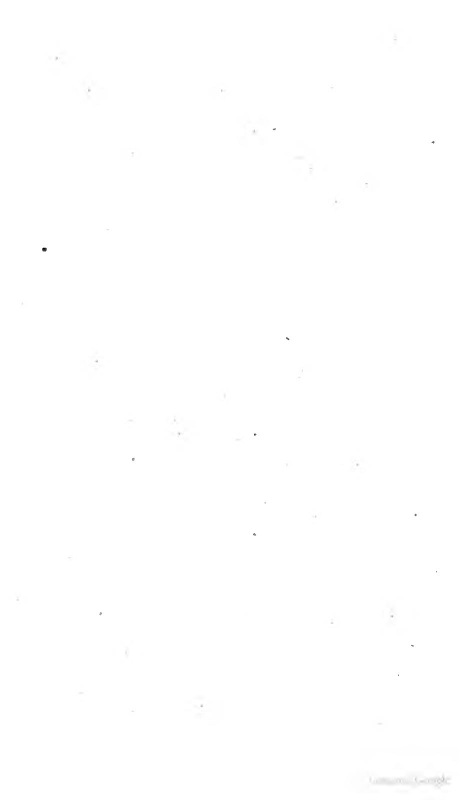
Religionsphilosophie

zweiter Theil.

Die bestimmte Religion.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion der geistigen Individualität.



Die Naturreligion ist am schwersten zu fassen, weil sie unserer Vorstellung am entferntesten liegt, und das Rohste, Unvollkommenste ist. Das Natürliche hat so vielerlei Gestaltungen in sich, daß der allgemeine, absolute Inhalt in der Form der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit auseinanderfällt.

A. Der Uebergang zur Sphäre der geistigen Individualität.

Das Höhere ist das Tiefere, wo die unterschiedenen Momente in der Idealität der subjectiven Einheit zusammengefaßt werden, das Auseinanderfallen der Unmittelbarkeit aufgehoben, in die subjective Einheit zurückgebracht ist. Darum ist es nothwendig, daß, was in der Bestimmung der Natürlichkeit ist, solche Vielheit von Gestaltungen zeige, die als gleichgültig außereinander, als eigenthümliche Selbstständige sich darstellen.

Die allgemeine Bestimmung ist die freie Subjectivität, die ihren Drang, Trieb befriedigt hat. Die freie Subjectivität ist es, die die Herrschaft erlangt hat über das Endliche überhaupt, über das Natürliche und Endliche des Bewußtseyns, ob jenes physisch oder geistig ist, so, daß jetzt das Subject, der Geist als geistiges Subject gewußt wird in seinem Verhältniß zum Natürlichen und Endlichen, daß dieses theils nur dienend

ist, theils Gewand des Geistes, in ihm concret gegenwärtig, als vorstellend den Geist nur die Bestimmung hat der Manifestation und Verherrlichung des Geistes, daß der Geist in dieser Freiheit, Macht, Versöhnung mit sich selbst im Natürlichen, Aeußerlichen, Endlichen *für sich*, frei, heraus ist, unterschieden von diesem Endlichnatürlichen und Geistigen, von der Stätte des empirischen, veränderlichen Bewußtseyns, wie des Aeußerlichseyns.

Das ist die allgemeine Grundbestimmung dieser Stufe. Indem der Geist frei ist, das Endliche nur ideelles Moment an ihm, so ist er in sich *concret* gesetzt, und indem wir ihn und die Freiheit des Geistes als concret betrachten, so ist dieß der *vernünftige Geist*; der Inhalt macht das Vernünftige des Geistes aus.

Diese Bestimmtheit, die wir so eben sahen, nach Verhältniß des Inhalts, ist formell diese: daß das Natürliche, Endliche nur Zeuge des Geistes sey, nur dienend seiner Manifestation. Hier haben wir die Religion, innerhalb welcher der vernünftige Geist der Inhalt ist.

Der weitere Fortgang ist also, daß die freie Form der Subjectivität, das Bewußtseyn des Göttlichen in der Bestimmung freier Subjectivität unvermischt für sich hervortritt, so weit dieß seyn kann in der ersten freigewordenen Geistigkeit. Daß diese aber für sich allein gewußt wird, oder das Göttliche für sich als Subjectivität bestimmt ist, diese Reinigung ist schon in dem ausgesprochen, was wir gehabt haben. Das Subject ist *ausschließend*, ist das Princip der unendlichen Negativität und läßt, weil es seinem Inhalte nach *allgemein* ist, nichts bestehen neben ihm, was geistlos, bloß natürlich ist, eben so nichts, was nur substantiell, in sich formlos ist. Die Subjectivität ist die *unendliche Form* und als solche läßt sie, so wenig wie die leere, gediegene, unbestimmte *Substantialität*, so wenig auch die Form, die nicht frei ist, d. h. die *äußere*

Natürlichkeit neben sich bestehen. Die Grundbestimmung ist, daß Gott gewußt wird, als frei sich in sich bestimmend überhaupt, zwar jetzt noch formell, aber doch schon frei in sich. Erkennen können wir dieß Hervortreten der freien Subjectivität in den Religionen und in den Völkern, denen diese Religionen zukommen, vornehmlich daran, ob in den Völkern allgemeine Gesetze, Gesetze der Freiheit, ob Recht und Sittlichkeit die Grundbestimmungen ausmachen und die Oberhand haben. Gott, als Subject gewußt, ist, daß er sich durch sich selbst bestimmt, d. h. daß seine Selbstbestimmungen die Gesetze der Freiheit sind; sie sind die Bestimmungen der Selbstbestimmung, so daß der Inhalt nur der Form des freien Selbstbestimmens angehört, womit denn nothwendig verbunden ist, daß die Gesetze die Freiheit zu ihrem Inhalte haben. Wenn wir dieß sehen, so tritt die Natürlichkeit, die Unmittelbarkeit zurück und in sich allgemeine Zwecke zeigen sich, in sich allgemein, obgleich sie äußerlich noch so unbedeutend seyn können oder ihrem Umfange nach noch nicht allgemein sind, wie der sittliche Mensch in seinem Handeln einen höchst geringen Umfang dem Inhalte überhaupt nach haben und doch in sich sittlich seyn kann. Die hellere Sonne des Geistes läßt das natürliche Licht erbleichen. Damit treten wir aus dem Kreise der Naturreligion heraus. Wir treten zu Göttern, die wesentlich Stifter von Staaten, der Ehe, Stifter des friedlichen Lebens, Erzeuger der Kunst sind, die aus ihrem Haupt entspringt, Götter, die Orakel, Staaten regieren, Recht und Sittlichkeit hervorbringen und schützen. Die Völker, deren Selbstbewußtseyn dahin gekommen ist, die Subjectivität als Idealität des Natürlichen zu wissen, sind damit überhaupt in den Kreis der Idealität, in das Reich der Seele und auf den Boden des Geisterreiches herübergetreten. Das Band der sinnlichen Anschauung, des gedankenlosen Irrsals haben sie von der Stirne gerissen und den Gedanken, die intellectuelle Sphäre ergriffen, erschaffen

und im Innern den festen Boden gewonnen. Sie haben das Heiligthum gegründet, das jetzt Festigkeit und Halt für sich hat.

Der Fortgang war bisher der. Von der Begierde fingen wir an, in der Religion der Zauberei, von der Herrschaft, Macht der Begierde über die Natur, nach bloß einzelnem Wollen, das nicht bestimmt ist durch den Gedanken. Das Zweite war die theoretische Bestimmung der Selbstständigkeit der Objectivität, worin denn alle Momente frei und losgelassen wurden, zur Selbstständigkeit kamen. Das Dritte war das theoretische, Selbstbestimmende, das diese losgebundenen Momente wieder in sich bekam, daß das Praktische theoretisch gemacht wird, das Gute, die Selbstbestimmung, endlich die Vermischung der Substantialität und Subjectivität.

Wenn wir nun fragen, wie hat sich die Idee Gottes bisher bestimmt? was ist Gott? was haben wir von ihm erkannt? so besteht dieß in Folgendem.

Nach der abstracten Form des metaphysischen Begriffs haben wir damit angefangen: Gott ist die Einheit des Unendlichen und Endlichen, und das Interesse ging allein darauf, zu sehen, wie die Besonderheit und Bestimmtheit, d. h. das Endliche dem Unendlichen einverleibt sey. Was hat sich nun hierüber bisher ergeben? Gott ist das Unendliche überhaupt, das mit sich Identische, die substantielle Macht; wenn wir zunächst dieß sagen, so ist damit die Endlichkeit noch nicht darin enthalten gesetzt und sie ist zuerst ganz unmittelbar Existenz des Unendlichen, das Selbstbewußtseyn; daß Gott dieß ist, die Unendlichkeit, die substantielle Macht zu seyn, das geht daraus hervor, dieß Bewußtseyn liegt darin, daß die substantielle Macht allein die Wahrheit der endlichen Dinge ist und daß die Wahrheit derselben allein ist, zurückzugehen in die substantielle Einheit. Gott ist also zuerst diese Macht, eine Bestimmung, die als ganz abstract höchst unvollkommen ist. Das Zweite ist, daß Gott die substantielle Macht in sich ist,

schlechthin Fürsichseyn, unterschieden von der Mannigfaltigkeit des Endlichen; dieß ist die in sich reflectirte Substantialität und von Gott ist dieß wesentlich zu fassen. Mit der in sich seyenden Substantialität, die sich vom Endlichen unterscheidet, ist ein höherer Boden vorhanden, aber die Bestimmung des Endlichen hat damit doch noch nicht das wahrhafte Verhältniß zu der substantiellen Macht, wodurch diese selbst das Unendliche wäre. Diese in sich seyende Substantialität ist dann Brahm und das bestehende Endliche die vielen Götter. Das Dritte ist, daß das Endliche identisch gesetzt wird mit der Substantialität, so daß es von gleichem Umfang sey, die reine allgemeine Form als Substantialität selbst ist; dieß ist denn Gott als das Gute.

Geistige Subjectivität, bei der wir jetzt angelangt sind, ist die ganz freie Macht der Selbstbestimmung, so daß diese nichts ist, keinen Inhalt hat als den Begriff, in diesem. Selbstbestimmen selbst ist nichts als es selbst enthalten. Dieß Selbstbestimmen, dieser Inhalt ist dann eben so allgemein, unendlich, als die Macht als solche. Diese allgemeine Macht, die jetzt thätig ist als Selbstbestimmung, können wir Weisheit nennen. Insofern wir bei der geistigen Subjectivität sind, so sind wir beim Selbstbestimmen, beim Zweck, und diese sind so allgemein als die Macht, es sind so weise Zwecke. Zweckbestimmung liegt unmittelbar im Begriff der freien Subjectivität. Zweckmäßiges Handeln ist innere Selbstbestimmung, d. h. eine Bestimmung durch die Freiheit, durch das Subject, denn innen ist nichts als dieß, das Subject selber.

Diese Selbstbestimmung erhält sich in dem äußeren Daseyn, das natürliche Seyn gilt nicht mehr in seiner Unmittelbarkeit, es ist der Macht angehörig, für sie durchsichtig, nicht geltend für sich. Insofern sie sich äußert, und sie muß sich äußern, die Subjectivität muß sich Realität geben, so ist es die freie Selbstbestimmung allein, die sich in der Realisirung

erhält, in dem äußeren Daseyn, in der Natürlichkeit. Im zweckmäßigen Thun kommt also auch nichts heraus, als was schon da ist. Das unmittelbare Daseyn ist dagegen wie ohnmächtiges, nur Form, nur die Weise, wie der Zweck darin vorhanden, und dieser ist das Innere.

Wir finden uns also hier in der Sphäre des Zwecks, und zweckmäßiges Thun ist weises Thun, indem Weisheit ist, nach allgemein geltenden Zwecken zu handeln, und es ist noch kein anderer Inhalt vorhanden, denn es ist die freie Subjectivität, die sich bestimmt.

Der allgemeine Begriff ist hier der der Subjectivität, der Macht, die nach Zwecken handelt, thätig ist. Subjectivität ist thätig seyn überhaupt und der Zweck soll weise seyn, der Zweck soll identisch seyn mit dem Bestimmenden, der unbeschränkten Macht.

1. Zu betrachten ist hier zunächst das Verhältniß des Subjects zu der Natur, den natürlichen Dingen, näher zu dem, was wir früher Substantialität, die nur an sich seyende Macht genannt haben. Diese bleibt ein Inneres, aber die Subjectivität ist die für sich seyende Macht und von der an sich seyenden Macht und ihrer Realität, der Natur, unterschieden. Diese an sich seyende Macht, die Natur, ist nun jetzt heruntergesetzt zu einem Ohnmächtigen, Unselbstständigen für die sich seyende Macht, näher zu einem Mittel; das eigentliche Fürsichbestehen ist den natürlichen Dingen genommen, sie hatten bisher unmittelbare Theilnahme an der Substanz, jetzt in der subjectiven Macht sind sie von der Substantialität geschieden, unterschieden und gesetzt nur als negativ. Die Einheit der subjectiven Macht ist außer ihnen, ist unterschieden von ihnen, sie sind nur Mittel oder Weisen, die nicht mehr sind, als daß sie nur zum Erscheinen dienen, sie sind der Boden des Erscheinens und dem unterworfen, was an ihnen erscheint, sie

sollen sich nicht mehr unmittelbar zeigen, sondern ein Höheres an ihnen, die freie Subjectivität.

2. Welches ist aber die nähere Bestimmung in Ansehung der Weisheit? sie ist zunächst unbestimmt nach ihrem Zweck, wir wissen noch nicht, worin sie besteht, was die Zwecke dieser Macht sind, und stehen bei der unbestimmten Rede von der Weisheit Gottes. Gott ist weise, aber welches sind seine Wege, seine Zwecke? Damit gesagt werden könnte, welches sie sind, müßten die Zwecke in ihrer Bestimmtheit schon vorhanden seyn, d. h. in ihrer Entwickelung als ein Unterschied von Momenten. Hier haben wir aber nur erst das Bestimmen nach Zwecken überhaupt.

3. Weil Gott schlechthin real ist, so kann es in Ansehung seiner nicht bei dieser Unbestimmtheit in der Weisheit bleiben, die Zwecke müssen bestimmt seyn. Gott ist erscheinend, handelnd als Subject, das ist Hervortreten in das Daseyn, in die Wirklichkeit. Früher war die Einheit der Unendlichkeit und Endlichkeit nur als unmittelbare, so war sie das erste, beste Endliche, Sonne, Berg, Fluß ꝛc. und die Realität war eine unmittelbare. Hier ist es auch nothwendig, daß Gott da sey, d. h. daß sein Zweck ein bestimmter sey.

In Ansehung der Realität des Zwecks ist nun zweierlei zu bemerken. Das Erste ist die Frage, was ist der Boden, wo dieser Zweck vorhanden seyn kann? Der Zweck als innerer ist bloß subjectiver, ist nur Gedanke, Vorstellung; aber Gott ist als subjective Macht nicht bloß das Wollen, die Absicht ꝛc., sondern unmittelbar Wirken. Dieser Boden der Realisation, der Wirklichkeit des Zwecks, ist das Selbstbewußtseyn oder der endliche Geist. Zweck ist Bestimmung überhaupt, wir haben hier nur abstracte Bestimmungen, nicht entwickelte. Der Boden für den göttlichen Zweck ist also der endliche Geist. Das Weitere, Zweite ist nun, weil wir uns nur erst bei der Bestimmung der Weisheit überhaupt befinden, so haben wir für das,

was weise ist, keinen Inhalt, nichts Näheres, der Zweck ist an sich, im Begriff Gottes noch unbestimmt, das Weitere ist, daß der Zweck wirklich werden, realisirt werden muß. Es muß also Bestimmung in ihm seyn; die Bestimmung aber ist noch nicht entwickelt, die Bestimmung als solche, die Entwicklung ist noch nicht im göttlichen Wesen gesetzt, die Bestimmung ist deswegen endlich, äußerlich, ein zufälliger, besonderer Zweck. Er ist, indem er ist, nicht bestimmt in dem göttlichen Begriff, aber indem er es auch ist, ist er zufällig, ganz beschränkter Zweck, oder der Inhalt ist dem göttlichen Begriff äußerlich, von ihm verschiedener Zweck, nicht der an und für sich göttliche Zweck, d. h. Zweck, der entwickelt für sich wäre und in seiner Besonderheit die Bestimmtheit des göttlichen Begriffs ausdrückte.

Die Betrachtung der Naturreligion hat uns in derselben die Güte so allgemein als die Macht gezeigt, aber sie hat überhaupt noch die Bedeutung der substantiellen unmittelbaren Identität mit dem göttlichen Wesen, und alle Dinge sind deswegen gut und lichtvoll. Hier bei der Bestimmung der Subjectivität, der für sich seyenden Macht, hier ist der Zweck unterschieden von dem Begriff und die Bestimmtheit des Zwecks ist eben deswegen nur zufällig, weil die Verschiedenheit noch nicht zurückgenommen ist in den göttlichen Begriff, noch nicht demselben gleich gesetzt ist. Hier haben wir also nur Zwecke, die ihrem Inhalte nach endlich und dem göttlichen Begriff noch nicht angemessen sind; das endliche Selbstbewußtseyn ist so zunächst der Boden der Realisirung derselben. Dieß ist die Grundbestimmung des Standpunkts, auf dem wir uns befinden.

B. Metaphysischer Begriff dieser Sphäre.

Dieß ist die reine abstracte Denkbestimmung, die zu Grunde liegt. Wir abstrahiren noch von der Vorstellung, ebenso von der Nothwendigkeit der Realisirung des Begriffs, die nicht so sehr der Vorstellung angehört, die

vielmehr der Begriff selbst nothwendig macht. Wir haben hier den metaphysischen Begriff in Beziehung auf die Form von Beweisen des Daseyns Gottes. Der metaphysische Begriff bestimmt sich hier so gegen den vorhergehenden, daß bei diesem von der Einheit des Unendlichen und Endlichen angefangen wurde; das Unendliche war die absolute Negativität, die Macht an sich und der Gedanke und das Wesen der ersten Sphäre beschränkte sich auf diese Bestimmung der Unendlichkeit. Für uns war in jener Sphäre der Begriff allerdings Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber für diese Stufe selbst war das Wesen nur bestimmt als das Unendliche, dieses ist die Grundlage und das Endliche kommt nur zu diesem Unendlichen hinzu; eben deswegen war die Seite der Bestimmung eine natürliche, daher war es Naturreligion, weil die Form zum Daseyn natürliche Existenz bedurfte. Die Naturreligion zeigte zwar auch schon die Unangemessenheit des unmittelbar Aeußerlichen zum Innerlichen. Im Maaßlosen tritt sie aus der unmittelbaren Identität des Natürlichen und Absoluten heraus und zwischen das unmittelbare Seyn und zwischen das Wesen. Zum Maaßlosen aufgespreizt berstet die Gestalt, verschwindet das natürliche Seyn und beginnt das Allgemeine für sich zu werden. Aber die Unendlichkeit ist noch nicht immanente Bestimmung und zu ihrer Darstellung werden noch Naturgestalten äußerlich und unangemessen gebraucht. So sehr das Natürliche im Maaßlosen negativ gesetzt ist, so sehr ist es auch positiv noch in seinem endlichen Seyn gegen das Unendliche. Oder das Maaßlose, ebenso als Alles in ihm verschwebt, eben so kraftlos ist es auch — es ist der Widerspruch der Macht und Ohnmacht. Jetzt ist hingegen das Wesen selbst als Einheit des Unendlichen und Endlichen bestimmt, als wahrhafte Macht, als in sich concrete Unendlichkeit, d. h. als die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Das ist denn, was wir in der Bestimmung der Weis-

heit haben, sie ist die Macht, die sich in sich bestimmt, und dieß Bestimmen ist die endliche Seite, und so wird denn das Göttliche gewußt, das in sich concret, in sich unendliche Form ist; diese Form ist die Seite des Endlichen an sich, aber hier in die Seite des Unendlichen gesetzt. In der concreten Idealität des Wesens ist jener Widerspruch des Maaßlosen aufgehoben, da das Wesen ein Scheinen seiner für sich, nicht abstractes Fürsichseyn ist. Als die Macht gesetzt ist es die sich unterscheidende absolute Negativität, aber so, daß die Unterschiede aufgehoben, nur ein Schein sind. Mächtig ist das, welches die Seele, die Idee des Andern hat, das der Andere in seiner Unmittelbarkeit nur ist: wer das denkt, was die Andern nur sind, ist ihre Macht. Das Wesen (nicht ein Wesen, oder ein höheres Wesen) d. h. das Allgemeine als absolute Macht, da alle andern Bestimmungen in ihm aufgehoben sind, ist in sich befriedigt und die Totalität, es versucht sich nicht, um zu seyn, an den Naturgegenständen, sondern es hat seine Bestimmtheit in ihm selbst und ist die Totalität seines Scheines.

Weil so die Bestimmung des reinen Gedankens dem Bestimmen des Wesens selbst angehört, so folgt, daß der Fortgang in der Bestimmung nicht mehr bloß auf die natürliche Seite fällt, sondern in das Wesen selbst. Wenn wir also hier drei Stufen finden werden, so sind sie ein Fortgang im metaphysischen Begriff selbst, sie sind Momente in dem Wesen, unterschiedene Gestalten des Begriffs für das religiöse Selbstbewußtseyn dieses Standpunkts. Früher war der Fortgang nur an der äußeren Gestalt, hier ist es ein Fortgang am Begriff selbst. Jetzt ist das göttliche Wesen für sich selbst Wesen und die Unterschiede sind die eigne Reflexion desselben in sich. Wir erhalten so drei Begriffe. Der erste ist die Einheit, der zweite die Nothwendigkeit, der dritte die Zweckmäßigkeit, aber endliche, äußerliche Zweckmäßigkeit.

a. Die Einheit, absolute Macht, Negativität, die in sich reflectirt gesetzt ist, als absolut für sich seyend, absolute Subjectivität, so daß hier in diesem Wesen das Sinnliche unmittelbar getilgt ist. Sie ist Macht, die für sich ist, sie verträgt nichts Sinnliches, denn dieß ist das Endliche, noch nicht Aufgenommene, im Unendlichen noch nicht Aufgehobene. Hier wird dieß aber aufgehoben. Diese für sich seyende Subjectivität ist dann der Eine.

b. Die Nothwendigkeit. Der Eine ist diese absolute Macht, Alles ist nur als Negatives gesetzt in ihm, dieß ist der Begriff des Einen. Wenn wir aber so sagen, so ist die Entwickelung nicht gesetzt. Der Eine ist nur die Form der Einfachheit, die Nothwendigkeit ist nun der Proceß der Einheit selbst, sie ist die Einheit als Bewegung in sich, es ist nicht mehr der Eine, sondern die Einheit. Die Bewegung, die den Begriff ausmacht, ist die Einheit, die absolute Nothwendigkeit.

c. Die Zweckmäßigkeit. In der absoluten Nothwendigkeit ist die Bewegung gesetzt, die der Eine nur an sich ist, der Proceß und dieß ist, der Proceß der zufälligen Dinge, denn was gesetzt, negirt wird, sind die zufälligen Dinge. Aber in der Nothwendigkeit ist nur das Uebergehen, Kommen und Gehen der Dinge gesetzt; nun muß auch gesetzt seyn, daß sie seyend sind und verschieden erscheinen von dieser ihrer Einheit, diesem ihren Proceß der Nothwendigkeit, sie müssen wenigstens momentan erscheinen als seyend und zugleich als der Macht angehörend, aus der sie nicht heraustreten. So sind sie Mittel überhaupt, und die Einheit ist dieß, sich in diesem Proceß derselben zu erhalten, sich zu produciren in diesen Mitteln. Das ist die Einheit der Nothwendigkeit selbst, aber als unterschieden gesetzt von dem sich Bewegenden, worin sie sich erhält, so daß sie das Seyende nur als Negatives hat. So ist die Einheit Zweck überhaupt.

Diese drei Punkte stellen sich demnach so. Indem das Wesen absolute Negativität ist, so ist es die reine Identität mit sich, das Eine; es ist ebenso die Negativität der Einheit, welche aber mit der Einheit in Beziehung ist und durch dieß Durcheinandersehn beider sich als Nothwendigkeit erweiset; drittens geht das Eine mit sich selbst zusammen aus der Bezogenheit seiner Unterschiedenheit, welche Einheit jedoch als dieß Zusammengesunkenseyn der Form mit sich einen endlichen Inhalt hat und somit diese in die Formunterschiede als Totalität entwickelnd den Begriff der Zweckmäßigkeit, aber endlicher Zweckmäßigkeit giebt.

Indem gesagt wird, daß dieß die drei metaphysischen Begriffe dreier Religionen sind, muß man sich nicht vorstellen, daß jeder dieser Begriffe nur Einer Religion angehört, vielmehr gehört jede dieser Bestimmungen allen dreien an. Wo Einer das Wesen ist, da ist auch Nothwendigkeit, aber nur an sich, nicht in seiner Bestimmung; ebenso bestimmt sich der Eine nach Zwecken, da er weise ist. Die Nothwendigkeit ist auch Eine und auch die Zweckmäßigkeit ist hier vorhanden, nur fällt sie außerhalb der Nothwendigkeit. Ist die Zweckmäßigkeit die Grundbestimmung, so ist damit auch die Macht für die Zwecke vorhanden und der Zweck selbst ist das Fatum. Der Unterschied ist nur, welche von diesen Bestimmungen des Objects als das Wesen gilt, ob dieß der Eine, oder die Nothwendigkeit, oder die Macht mit ihren Zwecken ist. Der Unterschied ist nur, welches davon als die Grundbestimmung des Wesens für jede Religion gilt.

Was nun näher zu betrachten ist, ist die Form, in der diese Bestimmungen die Gestalt von Beweisen des Daseyns Gottes erhalten haben.

a. Der Begriff des Einen. Es ist hier nicht um den Satz zu thun: Gott ist nur Einer; so ist der Eine nur ein Prädicat von Gott; wir haben das Subject Gott, und

ein Prädicat, außer dem er auch noch andere haben kann. Daß Gott nur Einer sey, dieß zu beweisen ist nicht schwer. Das Seyn geht über zum Wesen, dieses ist als in sich reflectirt das, was man oft ein Ens genannt hat, Individuum. Wenn wir sagen: Gott ist der Eine, so hat dieß einen andern Sinn, als wenn früher gesagt wurde, das Absolute, das Seyn ist Eines, τὸ ἕν. Parmenides sagte so: das Sein nur ist, oder nur das Eine ist. Dieses Eine ist aber nur das abstracte, nicht in sich reflectirte Unendliche, und so ist es vielmehr das Maaßlose und Unmächtige; denn es ist nur verglichen mit dem unendlich mannigfachen Daseyn das Unendliche und besteht nothwendig in dieser Beziehung. Erst die Macht als der Eine aufgefaßt ist in der That das Allgemeine als die Macht gesetzt. Das Eine ist die Eine Seite und ihr gegenüber steht die Mannigfaltigkeit des Weltwesens. Der Eine dagegen ist die Einzelnheit, das Allgemeine, das in sich reflectirt ist, dessen andere Seite selbst alles Seyn in sich befaßt, so daß dasselbe in seine Einheit zurückgegangen ist.

Die Reflexion faßt nun die Bestimmung der Einheit Gottes auf und sucht dieselbe zu beweisen. Dieß gibt aber nicht die Form eines Beweises vom Daseyn Gottes. Eines wird unterschieden vom Substrate und das Interesse ist nur die Bestimmung des Eines-Seyns aufzuzeigen. Die Reflexion fällt darauf, weil Eins überhaupt die Reflexion in sich ist.

Diese Bestimmung nun, daß Gott nur Einer ist, geht zunächst nur gegen die Vielen überhaupt und in so fern auch gegen die andere Form, die wir als die zweite Form auf dieser Stufe betrachten werden. Die Widerlegung der spätern Bestimmung geht also hier voraus. Allerdings ist diese zweite Form in sich, in der Begriffsbestimmung concreter; aber als die Nothwendigkeit ist das an und für sich Bestimmtseyn nur Sollen, und weil es nur Sollen ist, so ist es Vielheit, hat es noch nicht die absolute Reflexion in sich und fehlt ihm

die Bestimmung Eines zu seyn. Freilich ist auch die Bestimmung des Einen noch einseitig, da sie nur die abstracte Form für sich ist, nicht die als Inhalt entwickelte Form.

Die Entwickelung der Nothwendigkeit dieser Bestimmung des Einen, die Erhebung zu diesem Einen Subjecte als dem Einen, wird nun so geführt, daß das Einsseyn als Prädicat gefaßt, Gott als Subject vorausgesetzt und nun gezeigt wird, daß die Bestimmung der Vielheit der Voraussetzung jenes Subjects zuwider ist. Das Verhältniß der Vielen kann nun so betrachtet werden, daß sie sich auf einander beziehen: dann berühren sie sich einander und treten sie mit sich in Conflict. Dieser Conflict ist aber unmittelbar die Erscheinung des Widerspruches selbst; denn die unterschiedenen Götter sollen sich nach ihrer Qualität erhalten und hier kommt ihre Endlichkeit zum Vorschein. Insofern Gott als das Allgemeine, das Wesen vorausgesetzt wird, so ist jene Endlichkeit, welche in der Vielheit liegt, dieser Voraussetzung nicht angemessen.

Bei endlichen Dingen stellen wir uns zwar vor, daß Substanzen in Conflict seyn können, ohne ihre Selbstständigkeit zu verlieren. Es scheint dann, daß sie nur ihre Oberfläche in den Conflict hinausschicken und sich selbst dahinter erhalten. Es wird demnach zwischen dem Innern und zwischen den Beziehungen des Subjects, der Substanz auf Andere unterschieden und die Substanz als passiv betrachtet, unbeschadet ihrer sonstigen Activität. Diese Unterscheidung ist jedoch unbegründet. Was die Vielen sind an Inhalt und an Macht, sind sie nur im Gegensatz, ihr Reflectirtseyn in sich ist nur das Inhaltsleere: sind sie daher auch der Form nach selbstständig, so sind sie doch dem Inhalte nach endlich und dieser erliegt derselben Dialektik, der das endliche Seyn unterliegt. Gegen die Voraussetzung der absoluten Macht, der allgemeinen Negativität alles Seyenden verschwindet daher die Vielheit sol-

cher formell endlichen unmittelbar. In der Voraussetzung des Allgemeinen liegt sogleich dieses, daß Form und Inhalt nicht so getrennt seyn können, daß dem einen eine Qualität zukomme, die dem andern fehle. Durch ihre Qualitäten heben also die Götter unmittelbar einander auf.

Die Vielheit wird dann aber auch im Sinne der bloßen Verschiedenheit genommen, die sich nicht berührt. So spricht man von einer Vielheit der Welten, die nicht in Conflict und in Widerspruch mit einander kommen. Die Vorstellung hängt hartnäckig daran, in der Meinung, man könne eine solche Voraussetzung nicht widerlegen, weil in ihr kein Widerspruch liege. Es ist aber überhaupt eine der gewöhnlichen schlechten Reflexionsformen: man könne sich Etwas vorstellen. Vorstellen freilich kann man sich Alles und dasselbe als möglich auffassen; das will aber gar nichts sagen. Fragt man nun, worin die Verschiedenheit bestehe, und wird geantwortet, eines sey so mächtig als das andere, keines soll Qualitäten haben, die nicht das andere auch habe, so ist die Verschiedenheit ein leerer Ausdruck. Die Verschiedenheit muß nothwendig sogleich zu bestimmter Verschiedenheit fortgehen, so mangelt dann für unsre Reflexion dem einen, was dem andern eigen ist, aber nur für unsre Reflexion. Auch der Stein ist für unsre Reflexion nicht so vollkommen als die Pflanze, dem Steine aber für ihn selbst mangelt nichts, er fühlt und weiß von seinem Mangel nichts. Eben jene Verschiedenheit ist nur eine Vorstellung für unsre Reflexion.

So räsonnirt also die Reflexion und ihr Räsonnement ist richtig, allein eben so sehr zugleich unangemessen. Das Allgemeine das Wesen wird als Macht vorausgesetzt und es wird gefragt, ob ihm das Prädicat des Einen zukomme. Die Bestimmung des Einen fällt jedoch schon mit der Voraussetzung zusammen, denn die absolute Macht ist unmittelbar in der Bestimmung der Einzelnheit oder des

Einen. Der Beweis ist also ganz richtig, aber überflüssig und es ist dabei übersehen, daß die absolute Macht selbst schon in der Bestimmung des Einen ist. Prädicate von Gott zu beweisen ist überhaupt nicht Sache des Begriffs, auf diese Weise wird Gott nicht philosophisch erkannt.

Was aber in der That der wahre Sinn dieses Begriffs ist, das liegt nicht darin, daß Gott Einer ist, sondern daß der Eine Gott ist, so daß der Eine dieß Wesen erschöpft, nicht ein Prädicat ist. So ist es nicht eine Bestimmung neben andern, sondern eine solche, die das Wesen erfüllt, in dem Sinn der absoluten Macht als Subjectivität, als in sich reflectirt. Gott ist so selbst diese Bewegung des Subjects von sich aus auf sich zurück, die Selbstbestimmung seiner als des Einen, so, daß Subject und Prädikat dasselbe sind, diese Bewegung in einander, und daß nichts dazwischen liegen bleibt. Zur Form, diesen Begriff als Vermittelung darzustellen, worin der Begriff erschiene als ein Beweis vom Daseyn Gottes, dazu ist er nicht geeignet, denn das, wovon wir ausgehen, um zur Bestimmung des Einen zu kommen, ist das Unendliche, die absolute Negativität, der Eine ist nur die Bestimmung, welche hinzukommt, daß dieß die in sich reflectirte Subjectivität ist. Die Bewegung geht so zu sagen nur innerhalb des Ansichseyns am Unendlichen vor, es ist also nicht die Vermittelung die Gestalt, wie wir sie hier zu betrachten haben. Wir können zwar sagen, es ist ein Fortgang vom Unendlichen zur in sich bestimmten Subjectivität, aber der Anfang ist das Unendliche, dieß Unendliche aber als die absolute Negativität ist das in sich reflectirte Subject, in dem alles Viele aufgehoben ist. Wenn wir die Vermittelung näher betrachten wollten, so gingen wir von einem Gedanken aus, und es wäre als Gedanke gefaßt der Begriff an und für sich, von dem wir ausgingen zum Anderen, zum Seyn. Aber vom Begriff können wir hier noch nicht anfangen, denn diese Form des Anfangs

giebt einen anderen Beweis von dem Daseyn Gottes, der der christlichen Religion angehört und nicht dieser Religion. Der Eine ist noch nicht als Begriff gesetzt, noch nicht als Begriff für uns; das Wahrhafte, in sich concret Gesetzte, wie in der christlichen Religion, ist hier noch nicht vorhanden.

Indem das Absolute so als der Eine und als die Macht bestimmt ist, so ist das Selbstbewußtseyn nur Schein desselben: es ist ein solches wohl, für welches das Absolute sich manifestirt und zu dem es ein positives Verhältniß hat; denn die Reflexion der Macht in sich ist unmittelbar Abstoßen und dieß ist das Selbstbewußtseyn. Also die Persönlichkeit, das Selbstbewußtseyn beginnt hier zu gelten, aber nur noch in abstracter Bestimmung, so daß das Selbstbewußtseyn nach seinem concreten Gehalte sich nur als Schein weiß. Es ist unfrei, ohne Breite in sich, ohne Spielraum, Herz und Geist sind verengt, sein Gefühl besteht nur darin, den Herrn zu fühlen, sein Daseyn und sein Glück hat es nur in dieser engen Befangenheit. Wenn somit auch der Unterschied hervorgebrochen ist, so ist er doch nur gebunden, nicht wirklich-los, nicht frei gelassen, das Selbstbewußtseyn concentrirt sich nur in diesen Einen Punkt und es weiß sich zwar als wesentlich (es wird nicht ertödtet wie im Brahm) aber zugleich ist es das Unwesentliche am Wesen.

b. Die Nothwendigkeit ist das, was selbst als Vermittelung gesetzt ist, deswegen ist hier eine Vermittelung für das Selbstbewußtseyn. Die Nothwendigkeit ist Bewegung, Proceß an sich, daß das Zufällige der Dinge, der Welt bestimmt ist als zufällig und dieß sich an ihm selbst aufhebt zur Nothwendigkeit. Indem in einer Religion das absolute Wesen als Nothwendigkeit angeschaut, gewußt, verehrt wird, so ist damit dieser Proceß vorhanden. Es könnte scheinen, als ob wir diesen Uebergang schon beim Fortgang des Endlichen zum Unendlichen gesehen haben, die Wahrheit des Endlichen war das Unendliche, das Aufheben des Endlichen an ihm selbst zum

Unendlichen, so geht denn auch das Zufällige zurück in die Nothwendigkeit. Ob wir die Bestimmung des Fortgangs des Endlichen zum Unendlichen oder des Zufälligen zur Nothwendigkeit haben, dieser Unterschied scheint in Bezug auf den Fortgang kein wesentlicher zu seyn. In der That haben beide dieselbe Grundbestimmung, das ist also einerseits richtig; auf der andern Seite ist aber der Unterschied concreter, als der der früheren Form des Processes. Wenn wir nämlich vom Endlichen anfangen, so heißt das Ding so, aber der erste Anfang ist, daß es gilt, daß es ist als seyend, oder wir nehmen es zuerst in affirmativer, positiver Form. Sein Ende liegt zwar in ihm, aber es hat zugleich noch unmittelbares Seyn. Zufällig ist schon concreter, das Zufällige kann seyn oder auch nicht seyn, zufällig ist das Wirkliche, was eben so gut Möglichkeit ist, dessen Seyn den Werth des Nichtseyns hat. Am Zufälligen ist so die Negation seiner selbst gesetzt, es ist so ein Uebergang vom Seyn ins Nichts, es ist wie das Endliche in sich negativ, aber da es auch Nichtseyn ist, so ist es der Uebergang auch vom Nichtseyn in Seyn. Die Bestimmung der Zufälligkeit ist also viel reicher, concreter, als die des Endlichen. Die Wahrheit der Zufälligkeit ist die Nothwendigkeit, dieß ist ein Daseyn, vermittelt durch sein Nichtseyn mit sich selbst. Wirklichkeit ist solches Daseyn, bei dem der Proceß innerhalb seiner selbst eingeschlossen ist, das durch sich selbst mit sich selbst zusammengeht.

Bei der Nothwendigkeit ist aber zu unterscheiden:

1. Die äußere Nothwendigkeit ist eigentlich zufällige Nothwendigkeit. Wenn eine Wirkung abhängig ist von Ursachen, so ist sie nothwendig, wenn diese oder jene Umstände concurriren, so muß dieses oder jenes herauskommen. Allein Umstände, die dieß veranlassen, sind unmittelbar, und da auf diesem Standpunkt unmittelbares Seyn nur den Werth der Möglichkeit hat, so sind die Umstände solche, die seyn kön=

nen oder auch nicht, so ist die Nothwendigkeit relativ, verhält sich so zu den Umständen, die den Anfang machen, die so unmittelbar und zufällig sind. Dieß ist die äußere Nothwendigkeit, die nicht mehr Werth hat als die Zufälligkeit. Man kann äußere Nothwendigkeit beweisen, so daß dies oder jenes nothwendig ist, aber die Umstände sind immer zufällig, können seyn, auch nicht. Ein Ziegel fällt vom Dache und erschlägt einen Menschen, das Herunterfallen, das Zusammenkommen kann seyn oder auch nicht, ist zufällig. In dieser äußeren Nothwendigkeit ist nur das Resultat nothwendig, die Umstände sind zufällig. Diese, die bedingenden Ursachen und die Resultate, sind deshalb verschieden. Das Eine ist bestimmt als zufällig, das Andere als nothwendig, dieß ist der Unterschied abstract; aber es ist auch ein concreter Unterschied, es kommt etwas anderes heraus, als gesetzt war, da die Formen verschieden sind, so ist der Inhalt beider Seiten verschieden: der Ziegel fällt zufällig, der erschlagene Mensch, dies concrete Subject, der Tod desselben und jenes Herunterfallen ist ganz heterogen, vollkommen verschiedenen Inhalts, es kommt etwas ganz Anderes heraus als Resultat, was gesetzt ist. Wenn man so die Lebendigkeit nach den Bedingungen der äußern Nothwendigkeit betrachtet, als Resultat der Erde, Wärme, des Lichts, der Luft, Feuchtigkeit rc., als Erzeugniß dieser Umstände, so ist dieß nach dem Verhältniß der äußern Nothwendigkeit gesprochen. Sie ist wohl zu unterscheiden von der wahrhaften inneren Nothwendigkeit.

2. Die innere Nothwendigkeit ist nämlich dieß, daß Alles, was als Ursache, Veranlassung, Gelegenheit vorausgesetzt ist und unterschieden wird, und das Resultat Einem angehört; die Nothwendigkeit macht Eine Einheit zusammen aus. Was in dieser Nothwendigkeit geschieht, ist so, daß nicht etwas Anderes aus Voraussetzungen resultirt, sondern der Proceß ist nur der, daß das, was vorausgesetzt ist, auch im Resultat hervor-

kommt, mit sich selbst zusammengeht, sich selbst findet; oder daß die beiden Momente des unmittelbaren Daseyns und des Gesetztwerdens als Ein Moment gesetzt sind. In der äußern Nothwendigkeit ist Zufälligkeit wesentlich oder unmittelbares Daseyn, das, was ist, ist nicht als Gesetztes, die Bedingungen gehören nicht der Einheit an, sie sind unmittelbar; und das Resultat ist nur Gesetztes nicht Seyn. Die Wirkung ist das Gesetzte, die Ursache das Ursprüngliche. In der wahrhaften Nothwendigkeit ist dies eine Einheit, die Umstände sind, sind aber nicht nur, sondern sind auch gesetzte durch die Einheit, sind in der That zufällig, aber an ihnen selbst; daß sie sich aufheben, die Negation ihres Seyns ist die Einheit der Nothwendigkeit, so daß ihr Seyn ein an sich negirtes ist. — Das Resultat ist dann nicht nur Resultat, oder nur Gesetztes, sondern es kommt ihm eben so das Seyn zu. Die Nothwendigkeit ist also das Setzen der Bedingungen; sie sind selbst gesetzt durch die Einheit, das Resultat ist auch ein gesetztes und zwar durch die Reflexion, durch den Proceß, durch die Reflexion der Einheit in sich selbst, diese Einheit aber ist denn das Seyn des Resultats. So geht in der Nothwendigkeit das, was geschieht, nur mit sich selbst zusammen. Die Einheit wirft sich hinaus, zerstreut sich in Umständen, die zufällig zu sein scheinen, die Einheit wirft ihre Bedingungen selbst hinaus, als unverdächtig, als gleichgültige Steine, die unmittelbar erscheinen, keinen Verdacht erregen. Das Zweite ist, daß sie gesetzt sind, nicht sich angehören, sondern einem Anderen, ihrem Resultat. So sind sie gebrochen in sich selbst, und die Manifestation ihres Gesetztseyns ist ihr sich Aufheben, das Hervorgehen eines Anderen, des Resultats, das aber nur ein Anderes scheint gegen ihre zerstreute Existenz. Der Inhalt aber ist der eine; das, was sie an sich sind, ist das Resultat, nur die Art und Weise der Erscheinung ist verändert. Das Resultat ist die Sammlung dessen, was die

Umstände enthalten, und Manifestation dessen als Gestalt. Das Leben ist es, was so sich seine Bedingungen, Reizmittel, Regungen hinauswirft, da sehen sie nicht aus wie Leben, sondern das Innere, das Ansich erscheint erst im Resultat. Nothwendigkeit ist also der Proceß, daß das Resultat und die Voraussetzung nur der Form nach unterschieden sind.

Wenn wir nun diese Form betrachten, wie die Nothwendigkeit die Gestalt von Beweisen des Daseyns Gottes erhalten hat, so sehen wir, daß der Inhalt der wahre Begriff ist: die Nothwendigkeit ist die Wahrheit der zufälligen Welt. Die näheren Entwickelungen gehören der Logik an. Der Begriff Gottes ist die absolute Nothwendigkeit; es ist dieß ein nothwendiger, wesentlicher Standpunkt, nicht der höchste, wahrhafte, aber ein solcher, aus dem der höhere hervorgeht und der eine Bedingung des höheren Begriffs ist, welcher ihn sich voraussetzt. Also das Absolute ist die Nothwendigkeit. Der Begriff der absoluten Nothwendigkeit entspricht noch nicht der Idee, die wir von Gott haben müssen, die aber als Vorstellung vorauszusetzen ist. Der höhere Begriff hat sich selbst zu begreifen. Dieß ist ein Mangel bei diesem Beweise des Daseyns Gottes. Was nun die Form anbetrifft in Bezug auf die absolute Nothwendigkeit, so ist es der bekannte kosmologische Beweis und heißt einfach so: die zufälligen Dinge setzen eine absolut nothwendige Ursache voraus, nun giebt es zufällige Dinge, ich und die Welt sind, also ist eine absolut nothwendige Ursache.

Das Mangelhafte in diesem Beweis zeigt sich leicht. Der Obersatz heißt; die zufälligen Dinge setzen eine absolut nothwendige Ursache voraus; dieser Satz ist allgemein ganz richtig und drückt den Zusammenhang von zufällig und nothwendig aus, und um sonstige Mäkeleien zu entfernen, braucht man nicht zu sagen, sie setzen eine absolut nothwendige Ursache voraus, denn dies ist ein Verhältniß endlicher Dinge, man kann sagen, sie setzen das absolut Nothwendige voraus,

so daß dieses als Subject vorgestellt ist. Der Satz enthält dann näher einen Widerspruch gegen die äußere Nothwendigkeit. Die zufälligen Dinge haben Ursachen, sind nothwendig, das, wodurch sie so sind, kann selber nur zufällig seyn, so wird man von der Ursache weiter geschickt zu zufälligen Dingen in unendlicher Progression. Der Satz schneidet dieß ab und hat so vollkommen Recht. Ein nur zufällig Nothwendiges, wäre keine Nothwendigkeit überhaupt, die reale Nothwendigkeit ist diesem Satz entgegengesetzt. Der Zusammenhang ist im Allgemeinen auch richtig, die zufälligen Dinge setzen voraus absolute Nothwendigkeit, aber die Art des Zusammenhangs ist unvollständig, die Verbindung ist als voraussetzend, erfordernd bestimmt. Dieß ist ein Zusammenhang der unbefangenen Reflexion, er enthält dieß, daß die zufälligen Dinge so auf eine Seite gestellt werden und die Nothwendigkeit auf die andere Seite, daß übergegangen wird von Einem zum Andern, beide Seiten fest gegeneinander sind. Durch die Festigkeit dieses Seyns werden die zufälligen Dinge Bedingungen des Seyns der Nothwendigkeit. Dieß spricht sich im Untersatz noch deutlicher aus: es giebt zufällige Dinge, folglich ist eine absolut nothwendige Ursache. Indem der Zusammenhang so gemacht wird, daß ein Seyendes das Andere bedingt, so liegt darin, als ob die zufälligen Dinge bedingten die absolute Nothwendigkeit; Eins bedingt das Andere, und so erscheint die Nothwendigkeit als vorausgesetzt, bedingt von den zufälligen Dingen. Die absolute Nothwendigkeit wird dadurch in Abhängigkeit gesetzt, so daß die zufälligen Dinge außerhalb ihrer bleiben.

Der wahrhafte Zusammenhang ist der, die zufälligen Dinge sind, aber ihr Seyn hat nur den Werth der Möglichkeit, sie sind und fallen, sind selbst nur vorausgesetzt durch den Proceß der Einheit, ihr erstes Moment ist das Gesetztwerden mit dem Schein des unmittelbaren Daseyns, das zweite ist, daß sie negirt werden, daß sie also wesentlich

gefaßt werden als Erscheinung. Im Proceß sind sie wesentliche Momente, und so kann man sagen, daß sie wesentliche Bedingung der absoluten Nothwendigkeit sind. In der endlichen Welt fängt man wohl von solchem Unmittelbaren an, in der wahrhaften ist die äußere Nothwendigkeit nur diese Erscheinung und das Unmittelbare ist nur Gesetztes. Dieß ist das Mangelhafte an dieser Art der Vermittelungen, die als Beweise des Daseyns Gottes gelten. Der Inhalt ist der wahrhafte, daß das Absolute erkannt werden muß als die absolute Nothwendigkeit.

3. Endlich die absolute Nothwendigkeit ist, und enthält an ihr selbst die Freiheit: denn eben ist sie das Zusammengehen ihrer mit sich selbst; sie ist schlechthin für sich, hängt nicht von Anderem ab, ihr Wirken ist das freie, nur das Zusammengehen mit sich selbst, ihr Proceß ist nur der des Sichselbstfindens, dieß ist aber die Freiheit. An sich ist die Nothwendigkeit frei, nur der Schein macht den Unterschied aus. Wir sehen dieß bei der Strafe. Die Strafe kommt als Uebel an den Menschen, als Gewalt, fremde Macht, in der er sich nicht selbst findet, als äußere Nothwendigkeit, als ein Aeußeres, das sich an ihn macht, und es kommt ein Anderes heraus, als das, was er gethan hat, es folgt die Strafe seiner Handlung, aber sie ist ein Anderes, als was er gewollt hat. Erkennt aber der Mensch die Strafe als gerecht, so ist sie die Folge und das Gesetz seines eigenen Willens, welches in seiner Handlung selbst liegt; es ist die Vernünftigkeit seiner Handlung, die an ihn kommt mit dem Schein eines Anderen, er erleidet keine Gewalt, er trägt seine eigene That, fühlt sich frei darin, sein Eigenes kommt an ihn, das Recht, das Vernünftige in seiner That. Die Nothwendigkeit enthält aber nur an sich die Freiheit; dieß ist ein wesentlicher Umstand, sie ist nur formelle Freiheit, subjective Freiheit; das liegt darin, daß die Nothwendigkeit noch keinen Inhalt in sich hat.

Indem die Nothwendigkeit das einfache Zusammengehen mit ihr selber ist, so ist sie die Freiheit. Wir verlangen bei ihr Bewegung, Umstände 2c. Dieß ist die Seite der Vermittelung, aber indem wir sagen, dieß ist nothwendig, so ist dieß eine Einheit; was nothwendig ist, das ist, dies ist der einfache Ausdruck, das Resultat, in welches der Proceß zusammen gegangen ist. Es ist die einfache Beziehung auf sich selbst, das sich selbst Finden, die Nothwendigkeit ist das Freieste, sie ist durch Nichts bestimmt, beschränkt, alle Vermittelungen sind wieder darin aufgehoben. Die Nothwendigkeit ist die Vermittelung, die sich selbst aufgiebt, sie ist an sich die Freiheit. Die Gesinnung, sich der Nothwendigkeit zu unterwerfen, wie sie bei den Griechen war und bei den Muhamedanern noch ist, hält wohl in sich die Freiheit, aber es ist nur die ansichseyende formelle Freiheit; vor der Nothwendigkeit gilt kein Inhalt, kein Vorsatz, keine Bestimmtheit und darin besteht noch ihr Mangel.

Die Nothwendigkeit nach ihrem höheren Begriff, die reale Nothwendigkeit ist denn eben die Freiheit als solche, der Begriff als solcher, oder näher bestimmt der Zweck. Die Nothwendigkeit ist nämlich inhaltslos oder es ist der Unterschied nicht gesetzt, der in ihr enthalten ist, sie ist der Proceß, den wir gesehen haben, nämlich das bloße Werden, was Unterschiedenheiten nur enthalten soll, und was also in ihm enthalten ist, ist zwar der Unterschied, der aber noch nicht gesetzt ist. Sie ist das mit sich Zusammengehen, zwar nur durch Vermittelung und damit ist Unterschiedenheit überhaupt gesetzt; sie ist zunächst noch abstracte Selbstbestimmung, die Bestimmtheit, Besonderung soll überhaupt nur seyn, damit die Bestimmtheit wirklich sey, dazu gehört, daß die Besonderung und der Unterschied im Zusammengehen mit sich als aushaltend gegen das Uebergehen in Proceß als sich erhaltend in der Nothwendigkeit gesetzt sey. Es ist Bestimmtheit zu setzen, diese ist denn

das, was mit sich zusammengeht, es ist der Inhalt, der sich erhält. Dieß Zusammengehen so bestimmt als Inhalt, der sich erhält, ist Zweck.

Es sind bei dieser Bestimmtheit in dem Proceß des Zusammengehens die beiden Formen der Bestimmtheit zu bemerken. Die Bestimmtheit ist als sich erhaltender Inhalt, der durch den Proceß geht, ohne sich zu verändern, im Uebergehen sich selbst gleich bleibt. Sodann die Bestimmtheit der Form, diese hat hier die Gestalt von Subject und Object. Der Inhalt ist zunächst Subjectivität und der Proceß ist, daß er sich realisirt in der Form der Objectivität; dieser realisirte Zweck ist Zweck, der Inhalt bleibt, was er war, ist subjectiv, aber zugleich auch objectiv.

c. Damit sind wir zur Zweckmäßigkeit gekommen; im Zweck beginnt das Daseyn des Begriffs überhaupt, das Freie existirend als Freies, es ist das bei sich selbst Seyende, das sich Erhaltende, näher das Subject. Das Subject bestimmt sich in sich; diese Bestimmung ist einer Seits Inhalt und das Subject ist frei darin, ist bei sich selbst, ist frei von dem Inhalt, es ist sein Inhalt und er gilt nur, insofern es ihn gelten lassen will. Dies ist der Begriff überhaupt.

Das Subject realisirt aber auch den Begriff. Die Besonderheit ist zunächst die einfache, innerhalb des Begriffs gehaltene, in der Form des Beisichseyns und des Insichzurückgegangenseyns. Diese Subjectivität ist, obwohl Totalität, doch zugleich einseitig nur subjectiv, nur ein Moment der ganzen Form. Dieß ist die Bestimmung, daß der Inhalt nur in der Form der Gleichheit des Zusammengehens mit sich selbst gesetzt ist. Diese Form des Mitsichzusammengehens ist einfache Form der Identität mit sich und das Subject ist die Totalität des Beisichselbstseyns. Für das Subject ist aber die Bestimmung, einen Zweck zu haben, der Totalität zuwider, und das Subject will daher diese Form aufheben und den Zweck realisiren,

aber der realisirte Zweck ist dem Subject angehörig bleibend, es hat zugleich sich selbst darin, sich hat es objectivirt, es hat sich aus der Einfachheit entlassen, zugleich aber in der Mannigfaltigkeit erhalten. Dieß ist der Begriff der Zweckmäßigkeit.

Es ist nun die Welt als zweckmäßig zu betrachten. Wir haben vorhin die Bestimmung gehabt, daß die Dinge zufällig sind, die höhere Bestimmung ist die teleologische Betrachtung der Welt, der Gedanke ihrer Zweckmäßigkeit. Man kann die erstere Bestimmung zugeben, aber doch anstehen, ob man die Dinge als zweckmäßig betrachten soll, einige als Zwecke, gegen welche sich andere Dinge als die Mittel verhalten, und es kann behauptet werden, was als Zweck erscheine, sey nur in äußeren Umständen mechanisch hervorgebracht. Hier fängt nämlich feste Bestimmung an, der Zweck erhält sich im Proceß, er fängt an und endet, er ist ein Festes, was dem Proceß entnommen ist, hat seinen Grund im Subject. Der Gegensatz ist also der, ob man stehen bleiben soll bei dem Gesichtspunkt des Bestimmtseyns der Dinge durch andere, d. h. bei ihrer Zufälligkeit, bei der äußeren Nothwendigkeit oder bei dem Zwecke. Wir bemerkten schon früher, äußere Nothwendigkeit ist dem Zweck gegenüber, ist Gesetztseyn durch Anderes; die Concurrenz der Umstände ist das Erzeugende, es kommt etwas Anderes heraus; der Zweck ist dagegen das Bleibende, Treibende, Thätige, sich Realisirende. Der Begriff der äußeren Nothwendigkeit und der Zweckmäßigkeit stehen gegeneinander.

Wir haben gesehen, daß die äußere Nothwendigkeit zurückgeht in die absolute Nothwendigkeit, die ihre Wahrheit ist, diese ist an sich Freiheit, und was an sich ist, muß gesetzt seyn. Diese Bestimmung erscheint als Subjectivität und Objectivität, und so haben wir Zweck. Also muß man sagen, insofern Dinge für uns sind im unmittelbaren Bewußtsein, reflectirten Bewußtseyn, so sind sie als zweckmäßig, als Zweck in sich habend, zu bestimmen. Die teleologische Betrachtung ist eine wesentliche.

Aber diese Betrachtung hat sogleich einen Unterschied in sich, den von innerer und äußerer Zweckmäßigkeit, und die innere kann auch selbst wieder ihrem Inhalte nach eine endliche Zweckmäßigkeit seyn, und so fällt sie dann wieder in das Verhältniß von äußerer Zweckmäßigkeit.

1. Die äußere Zweckmäßigkeit. Es ist ein Zweck auf irgend eine Weise gesetzt und er soll realisirt werden; insofern nun das Subject ein Endliches ist mit seinen Zwecken, ein unmittelbares Daseyn, so hat es die andere Bestimmung der Realisation außer ihm. Es ist einer Seits unmittelbar, so ist das Subject mit seinen Zwecken unmittelbar und die Seite der Realisation ist eine äußere, d. h. die Realisation ist als Material gesetzt, was von Außen her vorgefunden wird und dazu dient, um den Zweck zu realisiren. Es ist zwar nur Mittel gegen den Zweck, dieser ist das Sicherhaltende, Feste; das Andersseyn, die Seite der Realität, das Material ist gegen den festen Zweck ein Nichtselbstständiges, Nichtfürsichseyendes, nur ein Mittel, das keine Seele in sich hat; der Zweck ist außer ihm und es wird ihm erst eingebildet durch die Thätigkeit des Subjects, das sich in dem Material realisirt. Die äußere Zweckmäßigkeit hat so unselbstständige Objectivität außer ihm, gegen die das Subject mit seinen Zwecken das Feste ist. Das Material kann nicht Widerstand leisten, ist nur Mittel für den Zweck, der sich darin realisirt, der realisirte Zweck ist ebenso selbst nur äußerliche Form an dem Materiellen, denn dieß ist ein unmittelbar Vorgefundenes, also unselbstständig, aber auch selbstständig; in der Verbindung bleiben beide also, Zweck und Mittel, einander äußerlich. Holz und Steine sind Mittel, der realisirte Zweck sind ebenso Holz und Steine, die eine gewisse Form bekommen haben, das Material ist dem Zweck doch noch ein Aeußeres.

2. Die innere Zweckmäßigkeit ist die, die ihre Mittel an ihr selbst hat. So ist das Lebendige Selbstzweck, macht

sich selbst zum Zweck und was Zweck ist, ist hier auch Mittel. Das Lebendige ist diese einfache Innerlichkeit, die sich selbst realisirt in ihren Gliedern, der gegliederte Organismus. Indem das Subject sich in sich hervorbringt, hat es den Zweck, an ihm selbst sein Mittel zu haben. Jedes Glied ist, erhält sich und ist Mittel, die anderen hervorzubringen und zu erhalten, es wird aufgezehrt und zehrt auf; diese Form, nicht die materiellen Theilchen, bleibt und erhält sich in diesem Proceß. Das Lebendige ist so Zweck an ihm selber.

Aber es tritt nun ein, daß der Selbstzweck zugleich im Verhältniß äußerer Zweckmäßigkeit ist. Das organische Leben verhält sich zur unorganischen Natur, findet darin seine Mittel, wodurch es sich erhält, und diese Mittel existiren selbstständig gegen dasselbe. So hat die innere Zweckmäßigkeit auch das Verhältniß äußerer. Das Leben kann die Mittel assimiliren, aber sie sind vorgefunden, nicht gesetzt durch dasselbe selbst. Seine eigenen Organe kann das Leben hervorbringen, aber nicht die Mittel.

Hier sind wir im Felde der endlichen Zweckmäßigkeit, die absolute werden wir später haben.

Die teleologische Weltbetrachtung enthält nun die verschiedenen Formen des Zwecks überhaupt. Es sind feste Zwecke und Mittel, und auch der Selbstzweck ist nur endlich, abhängig, bedürftig in Absicht seiner Mittel. Diese Zweckmäßigkeit ist insofern endlich, die Endlichkeit ist zunächst in diesem Verhältniß der Aeußerlichkeit das Mittel, das Material; der Zweck kann nicht bestehen ohne diese Mittel und wiederum nicht ohne daß sie die ohnmächtigen sind gegen den Zweck.

3. Die nächste Wahrheit dieses Verhältnisses von Zweck und Mittel ist die allgemeine Macht, wodurch die Mittel an sich vorhanden sind für den Zweck. Auf dem Standpunkt der Zweckmäßigkeit haben die Dinge, die Zwecke sind, die Macht sich zu realisiren, aber nicht die Macht die Mittel zu

setzen, der Zweck und das Material, beide erscheinen als gleichgültig gegeneinander, beide als unmittelbar daseyend, die Mittel als vorgefunden für den Zweck. Das Ansich derselben ist nun nothwendig die Macht, die den Zweck, den Selbstzweck in Einer Einheit mit den Mitteln setzt und um die bisher betrachtete Endlichkeit des Verhältnisses aufzuheben, muß nun hinzukommen, daß das Ganze des Processes an der innern Zweckmäßigkeit erscheine. Das Lebendige hat Zwecke in ihm selbst, Mittel und Material an seiner Existenz, es existirt als die Macht der Mittel und seines Materials. Dieß ist zunächst nur an dem lebendigen Individuum vorhanden. Es hat an seinen Organen die Mittel, und das Material ist es denn auch selbst. Diese Mittel sind durchdrungen von dem Zweck, nicht selbstständig für sich, können nicht existiren ohne die Seele, ohne die lebendige Einheit des Körpers, wozu sie gehören. Dieses ist nun zu setzen als Allgemeines, d. h. daß die Mittel und Materialien, die als zufällige Existenzen gegen das, was der Zweck an sich ist, erscheinen, daß diese in der That seiner Macht unterworfen sind, und ihre Seele nur in dem Zweck haben, trotz ihrem scheinbar gleichgültigen Bestehen. Die allgemeine Idee ist darin die Macht, die nach Zwecken mächtig ist, die allgemeine Macht. Insofern Selbstzweck ist und außer ihm unorganische Natur, so ist diese in der That der Macht angehörig, die nach Zwecken mächtig ist, so daß die unmittelbar erscheinenden Existenzen nur für den Zweck existiren. Es giebt, kann man sagen, solche, die Zwecke an sich sind, und solche, die als Mittel erscheinen, aber diese Bestimmung hält nicht aus, die ersten können wieder relativ Mittel seyn, die letzten dagegen fest bestehend. Diese zweite Klasse, die der selbstständig bestehend scheinenden, wird nicht durch die Macht des Zwecks, sondern durch eine höhere an sich seyende Macht an sich gesetzt, welche sie dem Zwecke gemäß macht.

Dieß ist der Begriff der Macht, die nach Zwecken thätig ist. Die Wahrheit der Welt ist diese Macht, sie ist die Macht der Weisheit, die absolut allgemeine Macht, indem ihre Manifestation die Welt ist, so ist die Wahrheit derselben das Anundfürsichseyn der Manifestation einer weisen Macht.

Näher haben wir nun den hierauf gegründeten Beweis vom Daseyn Gottes zu betrachten. Zwei Bestimmungen sind zu bemerken. Nämlich die weise Macht ist der absolute Proceß in sich selbst, sie ist die Macht zu wirken, thätig zu seyn. Sie ist diese weise Macht eine Welt zu setzen, die Zwecke in sich hat, sie ist dieß sich zu manifestiren, ins Daseyn überzugehen; das Daseyn ist überhaupt das Setzen des Unterschieds, der Mannigfaltigkeit des äußeren Daseyns. Den Unterschied haben wir so in wichtigerer wesentlicherer Bestimmung. Die Macht bringt hervor als Weisheit, das Hervorgebrachte ist der Unterschied, dieß ist, daß das Eine ein Zweck an sich und das Andere ein Mittel ist für das Erste, es ist nur zweckmäßig, zufällig, nicht Zweck in sich. Dieß Unterscheiden, daß Eins das Mittel des Anderen ist, dieß ist das Eine. Das Andere der Vermittlung ist nun dieß, daß die Beziehung dieser beiden Seiten auseinander die Macht oder eben diese es ist, welche die Einen als Zwecke, die Anderen als Mittel bestimmt und so die Erhaltung der Zwecke ist. Diese Seite des Unterscheidens ist die Schöpfung, sie geht aus vom Begriff; die weise Macht wirkt, unterscheidet, und so ist Schöpfung.

Zu bemerken ist, daß dieser Theil der Vermittlung nicht dem Beweis vom Daseyn Gottes angehört, denn dieser Theil der Vermittlung fängt mit dem Begriff der weisen Macht an. Hier sind wir jedoch noch nicht auf der Stelle, wo der Beweis vom Begriff ausgeht, sondern vom Daseyn.

1. Der eigentliche Begriff der Schöpfung hat erst hier seine Stelle, in den vorhergehenden Betrachtungen ist sie nicht enthalten. Wir hatten erst Unendlichkeit, dann Macht

als das Wesen Gottes, in dem Unendlichen ist nur das Negative des Endlichen, ebenso ist in der Nothwendigkeit die endliche Existenz nur zurückgehend, die Dinge verschwinden darin als Accidentelles. Was ist, ist nur als Resultat. Insofern es ist, so gilt von ihm nur, daß es ist, nicht wie es ist, es kann so seyn, könnte aber auch anders seyn, recht oder unrecht, glücklich oder unglücklich. Es kommt so in der Nothwendigkeit nur zur formellen Affirmation, nicht zum Inhalt; da hält nichts aus, ist nichts, was absoluter Zweck wäre. Erst in der Schöpfung liegt das Setzen und Gesetztseyn affirmativer Existenzen, nicht nur abstract, die nur sind, sondern die auch Inhalt haben. Die Schöpfung hat eben deswegen hier erst ihren Platz, sie ist nicht Thun der Macht als Macht, sondern als weiser Macht, denn erst die Macht als Weisheit bestimmt sich, das als endlich Erscheinende ist also schon in ihr enthalten und die Bestimmungen haben hier Affirmation, d. h. die endlichen Existenzen, die Geschöpfe haben wahrhafte Affirmation; es sind geltende Zwecke, und die Nothwendigkeit ist zu einem Moment herabgesetzt gegen die Zwecke. Der Zweck ist das Bestehende in der Macht, gegen sie, durch sie. Die Nothwendigkeit ist zum Behuf des Zwecks, ihr Proceß ist das Erhalten und die Realisation des Zwecks, er steht über ihr, sie ist damit nur als eine Seite gesetzt, so daß nur ein Theil des Erschaffenen dieser Macht unterworfen ist und so als zufällig erscheint. Aus dem Begriff der weisen Macht geht das Setzen mit diesem Unterschied hervor.

2. Wir haben zwei Seiten durch den Begriff, einer Seits Zwecke, anderer Seits Zufälliges, das Zweite ist nun die Vermittelung zwischen den Zwecken und dem Zufälligen. Sie sind verschieden überhaupt, Leben und Nichtleben, jedes unmittelbar für sich, mit gleichem Rechte zu seyn, sie sind, das Seyn des Einen ist nicht mehr berechtigt als das Seyn des Anderen. Die Zwecke sind lebende, sie sind so In=

dividuen, diese unmittelbar einzelnen, diese spröden Punkte, gegen welche das Andere für sich ist und Widerstand leistet. Die Vermittelung zwischen beiden besteht darin, daß beide nicht auf gleiche Weise für sich seyend sind. Die Einen sind Zwecke, die Anderen sind nur materielles Fürsichseyn, keine höhere Bedeutung habend, wenn sie auch lebendig sind.

Diese zweite Bestimmung oder Vermittelung ist es, welche in der Gestalt des physikotheologischen Beweises vom Daseyn Gottes gefaßt ist.

Das Lebendige ist nämlich Macht, aber zunächst nur an ihm selber; in ihren Organen ist die lebendige Seele die Macht, aber noch nicht über das Unorganische, das auch ist und unendlich mannigfaltig. Es sind also einer Seits noch die Qualität, dieß zunächst unmittelbare Seyn, und die Lebendigen gleichgültig zu einander, sie brauchen das Material, das auch in dieser bestimmten Besonderheit ist, die ihnen selbst zukommt, und das Andere ist erst, daß die Lebendigen Macht darüber sind. Nach dieser Seite hat nun der Verstand den Beweis construirt, der der physikotheologische genannt wird.

Im Daseyn sind nämlich zweierlei und gleichgültig gegen einander, es wird erfordert ein Drittes, wodurch der Zweck sich realisirt. Das unmittelbare Daseyn ist das gleichgültige gegen einander, es herrscht hier die Güte, daß jede Bestimmung auf sich bezogen gleichgültig gegen Anderes ist, daß sie verschieden sind; daß sie aber entgegengesetzte sind, das ist in der unmittelbaren Existenz nicht. Der Begriff der weisen Macht ist dieß Innere, dieß Ansich, und es ist dann das, worauf der Beweis nach seiner Weise schließt. Der teleologische Beweis hat folgende Momente, wie Kant sie darstellt, er hat sie besonders vorgenommen und kritisirt, und hat sie als abgethan angesehen. In der Welt finden sich deutliche Spuren, Anzeigen einer weisen Einrichtung nach Zwecken. Die Welt ist voll Leben, geistiges Leben und

natürliches Leben, diese Lebenden sind an sich organisirt, schon in Ansehung dieser Organe kann man die Theile als gleichgültig betrachten, das Leben ist zwar die Harmonie derselben, aber daß sie in der Harmonie existiren, scheint nicht in dem Daseyn begründet zu seyn. Sodann haben die Lebendigen Verhältniß nach außen und jedes verhält sich zu seiner eigenen unorganischen Natur. Die Pflanzen bedürfen besonderes Klima, besonderen Boden, die Thiere sind besonderer Art ꝛc., es sind besondere Naturen. Das Leben ist nur producirend, aber nicht übergehend ins Andere womit es procesſirt, sondern es selbst bleibend, immer den Proceß verwandelnd, — construirend. Die Zusammenstimmung der Welt, der organischen und unorganischen, die Zweckmäßigkeit der Existenz zum Menschen ist es nun, was den Menschen, der anfängt zu reflectiren, in Verwunderung setzt; denn was er zuerst vor sich hat, sind selbstständige Existenzen, ganz für sich existirende Existenzen, die aber zusammenstimmen mit seiner Existenz. Das Wunderbare ist, daß eben die für einander wesentlich sind, die zuerst erscheinen als vollkommen gleichgültig gegen einander, das Wunderbare ist also das Gegentheil gegen diese Gleichgültigkeit, nämlich die Zweckmäßigkeit. Es ist so ein ganz anderes Princip vorhanden, als das gleichgültige Daseyn.

Dies erste Princip ist ihnen nur zufällig, die Natur, die Dinge könnten von selbst nicht zusammenstimmen durch so viele Existenzen zu einer Endabsicht, und deshalb wird ein vernünftiges anordnendes Princip gefordert, welches sie nicht selbst sind.

Daß die Dinge zweckmäßig sind, ist nicht durch die Dinge selbst gesetzt. Das Leben ist wohl so thätig, daß es die unorganische Natur gebraucht, sich durch ihre Assimilation erhält, sie negirt, sich damit identisch setzt, sich aber darin erhält, es ist also wohl Thätigkeit des Subjects, die sich zum Mittelpunkt macht und das Andere zum Mittel, aber die zweite Bestim-

mung ist außer ihnen. Die Menschen gebrauchen die Dinge wohl, assimiliren sie sich, aber daß es solche Dinge giebt, die sie gebrauchen können, dieß ist nicht durch Menschen gesetzt. Daß sie äußerlich gleichgültig nach ihrer Existenz gegen einander sind, dieß und ihre Existenz wird nicht durch den Zweck gesetzt. Diese Gleichgültigkeit der Dinge gegen einander ist nicht ihr wahrhaftes Verhältniß, sondern nur Schein, die wahrhafte Bestimmung ist die teleologische Bestimmung der Zweckmäßigkeit, hierin liegt denn die Nichtgleichgültigkeit der Existenzen gegen einander, diese ist das wesentliche Verhältniß, das Geltende, Wahrhafte. Der Beweis zeigt die Nothwendigkeit eines höchsten ordnenden Wesens; denn daß die Ursache Eine sey, läßt sich aus der Einheit der Welt schließen.

Kant sagt dagegen, dieser Beweis zeigt Gott nur als Baumeister, nicht als Schöpfer bestimmt, er betrifft nur das Zufällige der Formen, nicht die Substanz. Was nämlich gefordert werde, sey nur diese Angemessenheit, die Qualität der Gegenstände gegen einander, insofern sie gesetzt ist durch eine Macht. Diese Qualität, sagt Kant, ist nur Form und die setzende Macht wäre nur Formen wirkend, nicht die Materie schaffend. Diese Kritik betreffend, so will diese Unterscheidung nichts sagen. Das Setzen der Form durch die Macht kann nicht ohne das Setzen der Materie seyn. Wenn man einmal im Begriff steht, so muß man längst über den Unterschied von Form und Materie hinweg seyn, man muß wissen, daß absolute Form etwas Reales ist, daß also Form Etwas ist und ohne Materie nichts ist. Wenn hier von Form die Rede ist, so erscheint diese als besondere Qualität, die wesentliche Form ist aber der Zweck, der Begriff selbst, der sich realisirt, die Form, in dem Sinne der Begriff zu sein, ist das Substantielle selbst, die Seele; was man denn als Materie unterscheiden kann, ist etwas Formelles, ganz Nebensache, oder nur eine Formbestimmung am Begriffe.

Ferner sagt Kant, der Schluß gehe aus von der Welt und von ihrer nur beobachteten Ordnung und Zweckmäßigkeit, welches eine bloß zufällige Existenz sey, (das ist in der Existenz freilich richtig, das Zufällige wird beobachtet) auf eine proportionirte, zweckmäßige Ursache.

Diese Bemerkung ist ganz richtig. Wir sagen die zweckmäßige Einrichtung, die wir beobachten, kann nicht so seyn, sie erfordert eine nach Zwecken wirkende Macht, sie ist der Inhalt dieser Ursache, indessen können wir von der Weisheit nicht weiter wissen, als wir sie beobachten. Alle Beobachtung giebt nur ein Verhältniß, aber niemand kann von Macht auf Allmacht, von Weisheit, Einheit auf Allweisheit und absolute Einheit schließen, der physikotheologische Beweis giebt daher nur große Macht, große Einheit rc. Der Inhalt, der verlangt wird, ist aber Gott, absolute Macht, Weisheit, dies liegt aber nicht in dem Inhalt der Beobachtung, von groß springt man über zu absolut. Dieß ist ganz gegründet, der Inhalt, von dem man ausgeht, ist nicht der Gottes.

Es wird angefangen von der Zweckmäßigkeit, diese Bestimmung wird empirisch aufgenommen, es giebt endliche, zufällige Dinge, und sie sind auch zweckmäßig. Von welcher Art ist nun diese Zweckmäßigkeit? Sie ist endlich überhaupt. Die Zwecke sind endliche, besondere und daher auch zufällig, und dieß ist das Unangemessene in diesem physikotheologischen Beweis, was man sogleich ahnet und was gegen diesen Gang Verdacht erregt. Der Mensch braucht Pflanzen, Thiere, Licht, Luft, Wasser rc., ebenso das Thier und die Pflanze, der Zweck ist so ganz beschränkt, das Thier und die Pflanze ist einmal Zweck und das andere Mal Mittel, verzehrt und wird verzehrt. Diese physikotheologische Betrachtung ist geneigt zu Kleinlichkeiten, Einzelnheiten überzugehen. Die Erbauung kann damit befriedigt werden, das Gemüth kann durch solche Betrachtungen erweicht werden. Ein Anderes ist es aber, wenn

Gott dadurch erkannt werden soll und wenn von der absoluten Weisheit gesprochen wird. Man hat so eine Bronto-Theologie, Testaceo-Theologie 2c. erfunden. Der Inhalt, das Wirken Gottes sind hier nur solche endliche Zwecke, die in der Existenz aufzuweisen sind. Absolut höhere Zwecke wären Sittlichkeit, Freiheit, das sittliche Gute müßte ein Zweck für sich seyn, so daß ein solcher absoluter Zweck auch in der Welt erreicht würde. Aber hier sind wir nur bei dem Handeln nach Zwecken überhaupt, und was sich in der Beobachtung präsentirt, sind endliche, beschränkte Zwecke. Die nach Zwecken wirkende Macht ist nur die Lebendigkeit, noch nicht der Geist, die Persönlichkeit Gottes. Wenn man sagt, das Gute ist der Zweck, so kann man fragen, was gut ist. Wenn man ferner sagt, daß den Menschen das Glück zu Theil werden solle nach dem Maaße ihrer Sittlichkeit, daß es der Zweck ist, daß der gute Mensch glücklich, der böse unglücklich wird, so sieht man in der Welt das grausamste Gegentheil, und findet eben so viele Aufforderungen zur Sittlichkeit, als Quellen der Verführung. Kurz nach dieser Seite des Wahrnehmens und Beobachtens erscheint zwar Zweckmäßigkeit, aber ebenso gut auch Unzweckmäßigkeit, und man müßte am Ende zählen, von welchem mehr vorhanden ist. Solch ein endlicher Inhalt ist es überhaupt, der also hier den Inhalt der Weisheit Gottes ausmacht.

Der Mangel des Beweises liegt darin, daß die Zweckmäßigkeit, Weisheit nur überhaupt bestimmt ist, und man deshalb an die Betrachtungen, Wahrnehmungen gewiesen ist, wo sich denn solche relative Zwecke zeigen.

Wenn auch Gott als eine nach Zwecken thätige Macht gefaßt wird, so ist dieß doch noch nicht erreicht, was man will, wenn man von Gott spricht, eine nach Zwecken wirkende Macht ist ebenso die Lebendigkeit der Natur, noch nicht der Geist. Der Begriff der Lebendigkeit ist Zweck für sich selbst, existirender Zweck und Wirksamkeit darnach, in jenem Inhalt hat man

also nichts vor sich, als was im Begriff der lebendigen Natur liegt.

Was noch die Form in Ansehung dieses Beweises anbetrifft, so ist sie die des verständigen Schlusses überhaupt. Es sind teleologisch bestimmte Existenzen, d. h. zweckmäßige Verhältnisse überhaupt, außerdem ist das Daseyn dieser Gegenstände, die sich als Mittel bestimmen, zufällig für die Zwecke, aber sie sind zugleich nicht zufällig in diesem Verhältniß, sondern es liegt im Begriff des Zwecks, im Begriff der Lebendigkeit, daß nicht nur die Zwecke gesetzt werden, sondern auch die Gegenstände, welche Mittel sind. Dieß ist ganz richtig, es ist aber ferner so gestellt: die zweckmäßige Anordnung der Dinge hat zu ihrem Innern, zu ihrem Ansich, eine Macht, die die Beziehung, das Setzen beider ist, daß sie so für einander passen. Nun, sagt man, giebt es solche Dinge, hier ist es wieder das Seyn dieser Dinge, wovon ausgegangen wird, aber der Uebergang enthält vielmehr das Moment des Nichtseyns, die Mittel sind nicht, sind nur insofern sie als negativ gesetzt sind, so wie sie existiren, sind sie nur zufällig für den Zweck, was gefordert wird, ist jedoch, daß sie nicht gleichgültige Existenzen für den Zweck sind. Indem man nun sagt, nun giebt es solche Dinge, so muß das Moment hinzugesetzt werden, daß ihr Seyn nicht ihr eigenes Seyn ist, sondern das zum Mittel herabgesetzte Seyn. Anderer Seits, indem man sagt, nun sind Zwecke, so sind sie zwar, da es aber eine Macht ist, die sie so ordnet, so sind die Existenzen der Zwecke auch gesetzt gemeinschaftlich mit den Mitteln, es ist nicht ihr Seyn, was als positives Seyn die Vermittelung, den Uebergang machen kann, sondern gerade in diesem Uebergang ist es, daß ihr Seyn in Gesetztseyn umschlägt.

Der Untersatz bleibt aber beim Seyn der Dinge stehen, statt auch ihr Nichtseyn zu beachten. Der allgemeine Inhalt dieser Form ist, die Welt ist zweckmäßig, auf die näheren

Zwecke thun wir Verzicht; Zweckmäßigkeit ist der Begriff, nicht allein in endlichen Dingen, sondern absolute Bestimmung des Begriffs, d. h. göttlicher Begriff, Bestimmung Gottes, Gott ist Macht, Selbstbestimmung, darin liegt, sich nach Zwecken zu bestimmen. Der Hauptmangel ist, daß von Wahrnehmung, von Erscheinungen ausgegangen wird, diese geben nur endliche Zweckmäßigkeit, der reine Zweck ist der allgemein absolute Zweck. —

Wir wollen nun übergehen zum Concreten, zur näheren Form der Religion, zur concreten Bestimmung Gottes. Der Begriff ist die nach Zwecken wirkende Macht. Im Felde der Religion sind wir auf einem anderen Standpunkt, er ist das Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn des Geistes, wir haben den Begriff hier nicht als bloße Lebendigkeit, sondern wie er sich im Bewußtseyn bestimmt. Wir haben jetzt die Religion als Bewußtseyn des Geistes, der nach Zwecken wirkende allgemeine Macht ist. Im Object der Religion ist die Vorstellung des Geistes überhaupt, aber es kommt darauf an, welches Moment des Gedanken, des Geistes wirksam ist; es ist noch nicht der Geist an und für sich der Inhalt, der Gegenstand der Vorstellung drückt noch nicht den Inhalt des Geistes aus, dieser Inhalt ist hier eine Macht, die nach Zwecken wirkt. Indem die Religion als Bewußtseyn bestimmt ist, ist sie hier als Selbstbewußtseyn zu bestimmen, wir haben hier göttliches Selbstbewußtseyn überhaupt, sowohl objectiv als Bestimmung des Gegenstandes, als auch subjectiv als Bestimmung des endlichen Geistes.

Das Bewußtseyn, der Geist bestimmt sich hier als Selbstbewußtseyn, dieß liegt im Vorhergehenden; wie es darin liegt, ist kurz anzugeben. In der Macht, die Weisheit ist, ist die Bestimmtheit als ideell gesetzt, so daß sie dem Begriffe angehörig ist. Die Bestimmtheit erscheint als Daseyn, als Seyn für Anderes. Mit dem Bewußtseyn ist der Unter-

schied gesetzt, zuerst gegen das Selbst, er ist hier gesetzt als der eigene Unterschied des Selbst, es ist das Verhältniß zu sich selbst und das Bewußtseyn ist so Selbstbewußtseyn. Gott ist insofern als Selbstbewußtseyn gesetzt, wie das Bewußtseyn und die Beziehung desselben zum Object wesentlich als Selbstbewußtseyn ist. Das Daseyn, die Gegenständlichkeit Gottes, das Andere ist ein Ideelles, Geistiges, Gott ist so wesentlich für den Geist, den Gedanken überhaupt und dieß, daß er als Geist für den Geist ist, ist wenigstens Eine Seite des Verhältnisses. Es kann das Ganze des Verhältnisses ausmachen, daß Gott im Geist und in der Wahrheit verehrt ist, aber wesentlich ist es wenigstens Eine Bestimmung. Wir haben ferner eingesehen, daß der Begriff als Zweck bestimmt werden muß. Der Zweck soll aber nicht nur diese Form behalten, eingeschlossen zu seyn, ein Eigenes zu bleiben, sondern soll realisirt werden. Die Frage ist nun, wenn die Weisheit wirken, der Zweck realisirt werden soll, welches denn der Boden hierzu sey. Dieser kann kein anderer seyn als der Geist überhaupt oder es ist näher der Mensch. Er ist Gegenstaud der Macht, die sich bestimmt, danach thätig, Weisheit ist. Der Mensch, das endliche Bewußtseyn ist der Geist in der Bestimmung der Endlichkeit; das Realisiren ist ein solches Setzen des Begriffs, welches unterschieden ist von der Weise des absoluten Begriffs, damit ist es Weise der Endlichkeit, die aber geistig zugleich ist. Der Geist ist nur für den Geist, er ist hier als Selbstbewußtseyn bestimmt, das Andere, worin er sich realisirt, ist der endliche Geist, darin ist er zugleich Selbstbewußtseyn. Dieser Boden oder die allgemeine Realität ist selbst ein Geistiges, es muß ein Boden seyn, worin der Geist zugleich für sich selbst ist. Der Mensch wird damit als wesentlicher Zweck gesetzt, als Boden der göttlichen Macht, Weisheit.

Endlich ist der Mensch damit in einem affirmativen Verhältniß zu seinem Gott, denn die Grundbestimmung ist,

daß er Selbstbewußtseyn ist. Der Mensch, diese Seite der Realität hat also Selbstbewußtseyn, ist Bewußtseyn vom absoluten Wesen als des Seinigen, es ist damit die Freiheit des Bewußtseyns in Gott gesetzt, der Mensch ist darin bei sich selbst. Dieß Moment des Selbstbewußtseyns ist wesentlich, es ist Grundbestimmung, aber noch nicht die ganze Ausfüllung des Verhältnisses. Der Mensch ist damit für sich als Selbstzweck, sein Bewußtseyn ist in Gott frei, ist gerechtfertigt in Gott, wesentlich für sich und auf Gott gerichtet. Dieß ist das Allgemeine, die näheren Formen sind nun die besonderen Religionen, die der Erhabenheit, der Schönheit und der Zweckmäßigkeit.

C. Eintheilung.

Wir haben auf der einen Seite Macht an sich und abstracte Weisheit, auf der anderen zufälligen Endzweck. Beides ist vereinigt, die Weisheit ist unbeschränkt, aber deswegen unbestimmt und deshalb ist der Zweck als realer zufällig, endlich. Die Vermittelung beider Seiten zur concreten Einheit, so, daß der Begriff der Weisheit selbst der Inhalt ihres Zwecks ist, macht schon den Uebergang zu einer höheren Stufe. Die Hauptbestimmung ist hier, was ist die Weisheit, was ist der Zweck? Es ist ein Zweck, der ungleich der Macht ist.

a. Die Subjectivität, die in sich Macht ist, ist unsinnlich; das Natürliche, Unmittelbare ist darin negirt, sie ist nur für den Geist, den Gedanken. Diese für sich seyende Macht ist wesentlich Einer. Das, was wir Realität geheißen haben, die Natur, ist nur Gesetztes, Negirtes, geht in das Fürsichseyn zusammen, da ist kein Vieles, kein Eins und das Andere. So ist der Eine schlechthin ausschließend, nicht einen Anderen neben ihm habend, nichts neben sich duldend, was Selbstständigkeit hätte. Dieser Eine ist die Weisheit von Allem, Alles ist durch ihn gesetzt, aber für ihn nur ein Aeußerliches, Accidentelles, dieß ist die Erhabenheit des Einen, dieser Macht und weisen Macht. Indem sie sich anderer Seits Daseyn giebt,

Selbstbewußtseyn, als Seyn für Anderes ist, so ist der Zweck auch nur Einer, aber nichts weniger als erhaben, sondern ein beschränkter, der durch die Verschiedenheit noch nicht bestimmt ist und so ein unendlich beschränkter Zweck ist. Beides correspondirt mit einander, die Unendlichkeit der Macht und die Beschränktheit des wirklichen Zwecks, einer Seits Erhabenheit und anderer Seits das Gegentheil, unendliche Beschränktheit, Befangenheit. Dieß ist die erste Form in Ansehung des Zwecks. Der Eine hat Unendliches neben sich, aber mit der Prätension, der Eine zu seyn.

In Ansehung des Verhältnisses der Natur und des Geistes ist die Religion der Erhabenheit dieß, daß das Sinnliche, Endliche, Natürliche, geistig und physikalisch Natürliche noch nicht aufgenommen, verklärt ist in der freien Subjectivität. Die Bestimmung ist, daß die freie Subjectivität erhoben ist in die Reinheit des Gedankens, eine Form, die dem Inhalt angemessener ist, als das Sinnliche. Da wird das Natürliche beherrscht von dieser freien Subjectivität, in der das Andere nur Ideelles ist, kein wahrhaftes Bestehen gegen die freie Subjectivität hat. Der Geist ist sich erhebend, erhoben über die Natürlichkeit, Endlichkeit; dieß ist die Religion der Erhabenheit.

Das Erhabene ist übrigens nicht das Maaßlose, das, um sich zu bestimmen und zu gestalten, sich nur des unmittelbar Vorhandenen bedienen kann und der fratzenhaften Verzerrungen desselben, um eine Angemessenheit mit dem Innern herbeizuführen. Die Erhabenheit dagegen ist mit der unmittelbaren Existenz und mit den Weisen derselben fertig, und fällt nicht mehr in diese Bedürftigkeit herab, daß sie nach ihnen greife, um sich darzustellen, sondern sie spricht dieselben als Schein aus.

b. Die andere Bestimmung ist, daß das Natürliche, Endliche verklärt ist im Geiste, in der Freiheit des Geistes; seine

Verklärung besteht darin, daß es Zeichen ist des Geistigen, wobei in dieser Verklärung des physisch- oder geistig-Natürlichen das Natürliche selbst als Endliches gegenübersteht, als andere Seite zu jener Wesentlichkeit, jenem Substantiellen, dem Gott. Dieser ist freie Subjectivität, an der das Endliche nur als Zeichen gesetzt ist, in dem er, der Geist, erscheint. Das ist die Weise der präsenten Individualität, der Schönheit. In Betracht der Zweckbestimmung ist diese Weise dieß, daß der Zweck nicht nur Einer sey, daß es viele Zwecke werden, der unendlich beschränkte Zweck erhoben werde zu realen. Hier ist der reale Zweck nicht mehr ausschließend, läßt vieles, Alles neben sich gelten und die Heiterkeit der Toleranz ist hier eine Grundbestimmung. Es sind vielerlei Subjecte, die nebeneinander gelten, viele Einheiten, woraus das Daseyn sich seine Mittel zieht; damit ist die Freundlichkeit des Daseyns gesetzt. Weil es viele besondere Zwecke sind, so verschmäht die Vielheit nicht, sich darzustellen im unmittelbaren Daseyn. Die Vielheit, die Art hat Allgemeinheit in sich. Der Zweck läßt Arten neben sich gelten, ist mit der Besonderheit befreundet, und stellt sich darin dar, als besonderer Zweck läßt er auch das Mittel neben sich gelten, erscheint darin. Hiermit tritt die Bestimmung der Schönheit ein. Schönheit ist Zweck an sich selbst, der sich befreundet mit dem unmittelbaren Daseyn, sich so geltend macht. Ueber dem Schönen und den besondern Zwecken schwebt das Allgemeine als subjectslose Macht, weisheitslos, unbestimmt in sich, dieß ist denn das Fatum, die kalte Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit ist zwar diejenige Entwickelung des Wesens, welches seinen Schein zur Form selbstständiger Realitäten auseinanderschlagen läßt und die Momente des Scheines zeigen sich als unterschiedene Gestalten. Aber an sich sind diese Momente identisch, es ist daher kein Ernst mit ihnen und Ernst ist es nur mit dem Schicksal, mit der innern Identität der Unterschiede.

c. Das Dritte ist gleichfalls endlicher besonderer Zweck, der sich in seiner Besonderheit der Allgemeinheit einbildet und sich zur Allgemeinheit erweitert, die aber noch zugleich empirisch äußerlich ist, nicht die wahrhafte des Begriffs, sondern die die Welt, die Völker erfassend sie zur Allgemeinheit erweitert, die Bestimmtheit zugleich verliert, die kalte, absolute, abstracte Macht zum Zwecke hat und an sich zwecklos ist.

In der äußeren Existenz sind diese drei Momente die jüdische, griechische und römische Religion. Die Macht als Subjectivität bestimmt sich als Weisheit nach einem Zweck, dieser ist zuerst noch unbestimmt, es werden besondere Zwecke und endlich ein empirisch allgemeiner Zweck.

Diese Religionen entsprechen in umgekehrter Folge den vorhergehenden Die jüdische Religion entspricht der persischen, der Unterschied in beiden ist dieser, daß auf diesem Standpunkte die Bestimmtheit das Innere des Wesens ist, welches der Zweck der Selbstbestimmung ist; früher aber in den vorhergehenden Religionen war die Bestimmtheit eine natürliche Weise, in der persischen war es das Licht, dieß selbst allgemeine, einfache, physikalische, dieß war denn das letzte beim Ausgang vom Natürlichen, welches in eine dem Gedanken gleiche Einheit zusammengefaßt wurde; hier, in der jüdischen Religion ist die Besonderheit einfach abstracter Zweck, Macht, die nur Weisheit überhaupt ist. Auf dem zweiten Standpunkte, in der griechischen Religion haben wir viele besondere Zwecke und eine Macht über ihnen; in der indischen Religion sind so die vielen Naturrealitäten und über diesen der Brahm, das Sichselbstdenken. Auf dem dritten haben wir einen empirisch allgemeinen Zweck, welcher selbst das selbstlose, alles zertrümmernde Schicksal ist, nicht wahrhafte Subjectivität, diesem entsprechend haben wir die Macht als einzelnes empirisches Selbstbewußtseyn. Ebenso hat sich uns im Chinesischen Ein Individuum als das schlechthin Allgemeine, alles Bestim-

mende, als der Gott, dargestellt. Die erste Weise der Natürlichkeit ist das Selbstbewußtseyn, einzeln, natürlich, das Natürliche als einzelnes ist das, was als Selbstbewußtseyn vorhanden, bestimmt ist. Es ist also hier eine umgekehrte Ordnung wie in der Naturreligion. Das Erste ist jetzt der in sich concrete Gedanke, einfache Subjectivität, die dann zur Bestimmung innerhalb ihrer selbst fortgeht; dort in der Naturreligion war das natürliche, unmittelbare Selbstbewußtseyn das Erste, das sich zuletzt in der Anschauung des Lichtes vereinigte.

I.

Die Religion der Erhabenheit.

Das Gemeinsame dieser Religion mit der der Schönheit ist diese Idealität des Natürlichen, daß es dem Geistigen unterworfen ist und Gott gewußt wird als Geist für sich, als Geist, dessen Bestimmungen vernünftig, sittlich sind. Aber der Gott in der Religion der Schönheit hat noch einen besondern Inhalt oder er ist nur sittliche Macht in der Erscheinung der Schönheit, in einer Erscheinung also, die noch in einem sinnlichen Material, in dem Boden der sinnlichen Stoffe, der Stoffe der Vorstellung geschieht: der Boden ist noch nicht der Gedanke. Die Nothwendigkeit der Erhebung zur Religion der Erhabenheit liegt darin, daß die besonderen geistigen und sittlichen Mächte zusammengefaßt werden aus der Besonderheit in Eine geistige Einheit. Die Wahrheit des Besonderen ist die allgemeine Einheit, die concret in sich ist, insofern sie das Besondere in sich hat, aber dieses so in sich hat, daß sie wesentlich als Subjectivität ist.

Für diese Vernünftigkeit, die als Subjectivität ist und zwar ihrem Inhalt nach als allgemeine, ihrer Form nach frei —

für die reine Subjectivität ist der Boden der reine Gedanke. Diese reine Subjectivität ist dem Natürlichen entnommen, damit dem Sinnlichen, es sey in äußerlicher Sinnlichkeit oder die sinnliche Vorstellung. Es ist die geistige subjective Einheit und diese verdient erst für uns den Namen Gottes.

Diese subjective Einheit ist nicht die Substanz, sondern die subjective Einheit; sie ist absolute Macht, das Natürliche nur ein Gesetztes, Ideelles, nicht selbstständig. Erscheinend ist sie nicht in natürlichem Material, sondern im Gedanken, der Gedanke ist die Weise ihres Daseyns, Erscheinens.

Absolute Macht ist auch im Indischen, aber die Hauptsache ist, daß sie concret in sich bestimmt sey — so ist sie die absolute Weisheit. Die vernünftigen Bestimmungen der Freiheit, die sittlichen Bestimmungen vereint in Eine Bestimmung, Einen Zweck, — so ist Bestimmung dieser Subjectivität die Heiligkeit. Die Sittlichkeit bestimmt sich so als Heiligkeit.

Die höhere Wahrheit der Subjectivität Gottes ist nicht die Bestimmung des Schönen, wo der Gehalt, der absolute Inhalt in Besonderheiten auseinander gelegt ist, sondern die Bestimmung der Heiligkeit und das Verhältniß beider Bestimmungen ist ein Verhältniß, wie von Thier zu Mensch; — die Thiere haben besonderen Charakter, der Charakter der Allgemeinheit ist der menschliche — sittliche Vernünftigkeit der Freiheit und die für sich selbst seyende Einheit dieser Vernünftigkeit ist die wahrhafte Subjectivität, sich in sich bestimmende Subjectivität. Das ist die Weisheit und Heiligkeit. Der Inhalt der griechischen Götter, die sittlichen Mächte sind nicht heilig, weil sie besondere, beschränkte sind.

A. Die allgemeine Bestimmung des Begriffs.

Das Absolute, Gott ist bestimmt als die Eine Subjectivität, reine Subjectivität, eben damit in sich allgemeine, oder umgekehrt: diese Subjectivität, die in sich die allgemeine ist, ist

schlechthin nur Eine. Es ist die Einheit Gottes, daß das Bewußtseyn von Gott als einem ist. Es ist nicht darum zu thun, daß an sich die Einheit aufgezeigt werde, daß die Einheit zu Grunde liege, wie in der indisch-chinesischen Religion; denn da ist Gott nicht als unendliche Subjectivität gesetzt, wenn seine Einheit nur an sich ist, und sie wird nicht gewußt, ist nicht für's Bewußtseyn als Subjectivität. Gott ist jetzt vielmehr gewußt als Einer, nicht als Eines, wie im Pantheismus. Es verschwindet so die unmittelbar natürliche Weise, wie sie noch in der parsischen Religion als Licht gesetzt ist. Die Religion ist als die des Geistes, aber nur in ihrer Grundlage, nur auf ihrem eigenthümlichen Boden, dem des Gedankens, gesetzt. Diese Einheit Gottes enthält in sich Eine, damit absolute Macht, und in dieser ist alle Aeußerlichkeit, damit die Sinnlichkeit, sinnliche Gestaltung, Bild aufgehoben. Gott ist hier gestaltlos, nicht nach äußerlicher sinnlicher Gestalt; bildlos, er ist nicht für die sinnliche Vorstellung, sondern er ist nur für den Gedanken. Die unendliche Subjectivität ist die Subjectivität, die denkend ist und als denkend ist sie nur für das Denken.

a. Gott ist bestimmt als absolute Macht, die Weisheit ist. Die Macht als Weisheit ist zuerst in sich reflectirt als Subject, diese Reflexion in sich, diese Selbstbestimmung der Macht ist die ganz abstracte allgemeine Selbstbestimmung, die sich in sich noch nicht besondert, die Bestimmtheit ist nur Bestimmtheit überhaupt. Diese in sich ununterschiedene Subjectivität macht, daß Gott bestimmt ist als Einer. Alle Besonderung ist darin untergegangen. Darin liegt, daß die natürlichen Dinge, die Bestimmten, als Welt Besonderten nicht mehr für sich gelten in ihrer Unmittelbarkeit. Die Selbstständigkeit ist nur Einer, alles Andere ist nur Gesetztes, ein von dem Einen Abgehaltenes, denn der Eine ist abstracte Subjectivität und alles Andere ist unselbstständig gegen ihn.

b. Das Weitere ist die Bestimmung seines Zwecks. Einer

Seits ist er selbst sich der Zweck, er ist Weisheit, von dieser Bestimmung ist zunächst gefordert, daß sie der Macht gleich sey, aber er ist sich nur allgemeiner Zweck, oder die Weisheit ist nur abstract, heißt nur Weisheit.

c. Aber die Bestimmtheit muß nicht nur im Begriff bleiben, sondern auch Form der Realität erhalten; diese Form ist erst die unmittelbare; der Zweck Gottes ist nämlich nur die erste Realität und daher ganz einzelner Zweck. Das Weitere ist, daß der Zweck, die Bestimmtheit an ihrer Seite erhoben wird in die concrete Allgemeinheit. Wir haben wohl hier reine Subjectivität auf einer Seite, aber die Bestimmtheit ist ihr noch nicht gleich. Dieser erste Zweck ist also beschränkt, aber es ist der Mensch, das Selbstbewußtseyn der Boden. Der Zweck muß als göttlicher Zweck in sich und an sich allgemein seyn, die Allgemeinheit in sich enthalten. Der Zweck ist so nur menschlich und noch natürlich die Familie, die sich zur Nation erweitert. Eine bestimmte Nation wird hier Zweck der Weisheit.

Uns erscheint es geläufig, nicht auffallend und wichtig, daß Gott so als Einer bestimmt ist, weil wir an diese Vorstellung gewöhnt sind. Sie ist auch formell, aber unendlich wichtig und es ist nicht zu verwundern, daß das jüdische Volk sich dieß so hoch angerechnet hat, denn daß Gott Einer ist, ist die Wurzel der Subjectivität, der intellectuellen Welt, der Weg zur Wahrheit. Es liegt darin die Bestimmung der absoluten Wahrheit, doch ist es noch nicht die Wahrheit als Wahrheit, denn dazu gehört Entwickelung, aber es ist der Anfang der Wahrheit und das formelle Princip der absoluten Uebereinstimmung mit sich selbst. Der Eine ist reine Macht, alles Besondere ist darin als negativ gesetzt, als ihm als solchem nicht angehörig, als seiner unangemessen, unwürdig. In der Naturreligion haben wir die Seite der Bestimmung gesehen als natürliche Existenz, als Licht rc. dieß Selbstbewußtseyn in dieser vielfachen

Weise; in der unendlichen Macht ist dagegen alle diese Aeußerlichkeit vernichtet. Es ist also ein gestalt- und bildloses Wesen, für das Andere nicht auf natürliche Weise, sondern nur für den Gedanken, den Geist. Diese Bestimmung des Einen ist diese formelle Einheitsbestimmung, die der Grund ist, Gott als Geist zu fassen, und für das Selbstbewußtseyn ist sie die Wurzel seines concreten, wahrhaften Inhalts.

Aber zunächst auch nur die Wurzel. Denn nicht darauf kommt es an, wie viel dem Einen geistige Prädicate zugeschrieben werden (wie z. B. Weisheit, Güte, Barmherzigkeit), sondern was er thut und wirklich ist, auf die Seite der wirklichen Bestimmung und der Realität kommt es an. Es muß also unterschieden werden, ob das Thun die Weise des Geistes ausdrückt. Ist die Thätigkeit noch nicht von der Art, daß sie die Natur des Geistes entwickelt, so gilt das Subject wohl für die Vorstellung als Geist, aber es ist noch nicht selbst wahrhaft Geist. Die Grundbestimmung der Thätigkeit ist aber hier erst die Macht, welche nicht gestaltend, so daß die Realität ihre eigne sey, sondern wesentlich noch negatives Verhalten ist.

B. Die concrete Vorstellung.

a. Die Bestimmung der göttlichen Besonderung.

Erste Bestimmung.

In dem göttlichen Urtheil: Gott ist die Weisheit, ist enthalten sein sich Bestimmen, sein Urtheilen, näher damit sein Erschaffen. Der Geist ist schlechthin sich in sich vermittelnd, das Thätige; diese Thätigkeit ist ein von sich Unterscheiden, Urtheilen (ursprüngliche Theilung); die Welt ist das vom Geist Gesetzte, sie ist gemacht aus ihrem Nichts; das Negative der Welt aber ist das Affirmative, der Schöpfer; in ihm ist das Nichts das Natürliche; in ihrem Nichts ist also die Welt entstanden aus der absoluten Fülle der Macht des Guten; sie ist aus dem Nichts ihrer selbst geschaffen, welches (ihr Anderes)

Gott ist. Die Weisheit ist, daß Zweck in ihr und sie bestimmend ist; aber diese Subjectivität ist die erste, darum ist sie zunächst noch abstract, darum die Besonderung Gottes noch nicht gesetzt als in ihm selbst, sondern das Urtheil ist so, daß er setzt und dieß Gesetzte, Bestimmte ist zunächst in Form eines unmittelbar Anderen. Das Höhere ist freilich das Schaffen Gottes in sich selbst, daß er in sich Anfang und Ende ist und somit das Moment der Bewegung, die hier noch außer ihn fällt, in sich selbst, in seiner Innerlichkeit hat.

Wenn die Weisheit nicht abstract, sondern concret und Gott das Selbstbestimmen seiner so wäre, daß er sich in sich selbst schafft, und das Erschaffene in sich erhält, so, daß es erzeugt ist und gewußt wird als in ihm selbst enthalten bleibend, als sein Sohn, so würde Gott als concreter Gott, wahrhaft als Geist gewußt.

Da aber die Weisheit noch abstract ist, ist das Urtheil, das Gesetzte ein Seyendes, das Urtheil hat noch die Form der Unmittelbarkeit, aber nur als Form, denn Gott schafft absolut aus Nichts. Nur Er ist das Seyn, das positive. Aber er ist zugleich das Setzen seiner Macht. Die Nothwendigkeit, daß Gott Setzen seiner Macht sey, ist die Geburtsstätte alles Erschaffenen. Diese Nothwendigkeit ist das Material, woraus Gott schafft; dieses ist Gott selbst, er schafft daher aus nichts Materiellem; denn er ist das Selbst und nicht das Unmittelbare, Materielle. Er ist nicht Einer gegen ein anderes schon Vorhandenes, sondern das Andere ist er selbst als die Bestimmtheit, die aber, weil er nur Einer ist, außer ihm fällt, als seine negative Bewegung. Das Setzen der Natur fällt nothwendig in den Begriff des geistigen Lebens, des Selbstes und ist das Fallen von der Intelligenz in den Schlaf. Indem die Macht als absolute Negativität vorgestellt ist, so ist zuerst das Wesen, d. h. das mit sich Identische in seiner Ruhe, ewigen Stille und Verschlossenheit. Aber eben diese Einsamkeit

in sich selbst ist nur ein Moment der Macht, nicht das Ganze. Die Macht ist zugleich negative Beziehung auf sich selbst, Vermittelung in sich und indem sie sich negativ auf sich bezieht, so ist dieß Aufheben der abstracten Identität das Setzen des Unterschiedes, der Bestimmung, d. h. die Erschaffung der Welt. Das Nichts aber, aus welchem die Welt erschaffen ist, ist die Unterschiedslosigkeit, in welcher Bestimmuug zuerst die Macht, das Wesen gedacht wurde. Wenn man daher fragt, wo Gott die Materie hergenommen, so ist es eben jene einfache Beziehung auf sich. Die Materie ist das Formlose, das mit sich Identische; dieß ist nur ein Moment des Wesens, also ein Anderes als die absolute Macht und so ist es das, was Materie genannt wird. Das Erschaffen der Welt heißt also die negative Beziehung der Macht auf sich, insofern sie zunächst als das nur mit sich Identische bestimmt ist.

Das Schaffen Gottes ist sehr unterschieden vom Hervorgehen, oder davon, daß die Welt hervorging aus Gott. Alle Völker haben Theogonien oder, was damit zusammenfällt, Kosmogonien: in diesen ist die Grundkategorie immer das Hervorgehen, nicht das Geschaffenwerden. Aus Brahma gehen die Götter hervor, in den Kosmogonien der Griechen sind die höchsten, geistigen Götter zuletzt hervorgegangen, die letzten. Diese schlechte Kategorie des Hervorgehens verschwindet jetzt, denn das Gute, die absolute Macht, ist Subject.

Dieses Hervorgehen ist nicht das Verhältniß des Geschaffenen: das Hervorgegangene ist das Existirende, Wirkliche so, daß der Grund, aus dem es hervorging, als das aufgehobene Unwesentliche gesetzt ist, das Hervorgegangene nicht als Geschöpf, sondern als Selbstständiges, nicht als Solches, das nicht in ihm selbstständig ist.

Das also ist die Form der göttlichen Selbstbestimmung, die Weise der Besonderung. Sie kann nicht fehlen, Weisheit ist in der Idee nothwendig. Aber es ist keine Besonderung Got-

tes in sich selbst, denn sonst würde Gott als Geist gewußt. Die Besonderung fällt, weil Gott Einer ist, auf die andere Seite. Diese Besonderung ist zunächst das göttliche Bestimmen überhaupt und so die Schöpfung. Dieß Setzen ist nicht transitorisch, sondern das Hervorgegangene behält den Charakter Gesetztes zu seyn, Geschöpf. Damit ist ihm der Stempel aufgedrückt, nicht selbstständig zu seyn, dieß ist die Grundbestimmung, die ihm bleibt, weil Gott als Subject, als unendliche Macht ist. Da ist die Macht nur für Einen und damit das Besondere nur ein Negatives, Gesetztes gegen das Subject.

Zweite Bestimmung.

Diese ist, daß Gott ein vorausgesetztes Subject ist. Sonst ist die Schöpfung eine unbestimmte Vorstellung, bei der man leicht an das mechanische, technische Produciren der Menschen erinnert wird, welche Vorstellung man von sich abhalten muß. Gott ist das Erste, seine Schöpfung ist ewige Schöpfung, worin er nicht das Resultat, sondern das Anfangende ist. Höher, nämlich als Geist, ist er das sich selbst Erschaffende, nicht hervortretend aus sich selbst und wie der Anfang so auch das Resultat, hier ist jedoch Gott noch nicht als Geist gefaßt. Menschlich technisches Produciren ist äußerlich, das Subject, das Erste wird thätig und tritt an Anderes und erhält damit ein äußeres Verhältniß zu dem Material, was verarbeitet wird, was Widerstand leistet und das zu überwinden ist; beide sind als Gegenstände einer gegen den andern vorhanden. Gott dagegen erschafft absolut aus Nichts, da ist nichts, was gegen ihn voraus wäre.

Die Production also, worin er Subject ist, ist anschauende, unendliche Thätigkeit. Beim menschlichen Produciren bin ich Bewußtseyn, habe einen Zweck und weiß ihn, und habe dann auch ein Material, von dem ich weiß, ich bin so in einem Verhältniß zu einem Anderen, hingegen die anschauende Producirung, die Producirung der Natur fällt

in den Begriff der Lebendigkeit, sie ist ein inneres Thun, innere Thätigkeit, die nicht ist gegen ein Vorhandenes; es ist Lebendigkeit, ewiges Erzeugen der Natur, und diese ist überhaupt ein Gesetztes, ein Geschaffenes.

Gott ist gegen die Welt, die Totalität seines Bestimmtseyns, seiner Negation, gegen die Totalität des unmittelbaren Seyns — das Vorausgesetzte, das Subject, welches absolut Erstes bleibt. Hier ist die Grundbestimmung Gottes sich auf sich beziehende Subjectivität, als in sich seiende, bleibende Subjectivität ist sie die erste.

Das Hervorgegangensein der griechischen Götter, die das Geistige sind, gehört zu ihrer Endlichkeit. Das ist ihre Bedingtheit, wonach sie ihre Natur voraussetzen, wie beim endlichen Geist der Natur vorausgesetzt ist.

Diese Subjectivität aber ist das absolut Erste, Anfangende, die Bedingtheit aufgehoben, aber nur das Anfangende, nicht so, daß diese Subjectivität auch als Resultat bestimmt wäre und als concreter Geist.

Wäre das vom absoluten Subject Erschaffene es selbst, so wäre in diesem Unterschied der Unterschied ebenso aufgehoben, das erste Subject wäre das letzte, das sich resultirende. Diese Bestimmung haben wir noch nicht, nur diese, daß dieses absolute Subject das schlechthin Anfangende, Erste ist.

Dritte Bestimmung Gottes in Beziehung auf die Welt.

Dieses ist, was wir Eigenschaften Gottes heißen. Diese sind seine Bestimmtheit, d. h. indem wir so die Besonderung Gottes sahen, das sich Bestimmen Gottes und dieses sich Bestimmen Gottes als Erschaffen der Welt, das Bestimmte als seyende Welt: so ist damit gesetzt eine Beziehung Gottes auf die Welt, oder die Eigenschaften sind das Bestimmte selbst, aber gewußt im Begriff Gottes.

Das Eine ist das Bestimmte, gewußt als seyend, als

nicht zurückkehrend in Gott; das Andere ist Bestimmtseyn Gottes als Bestimmtheit Gottes; das sind, was man Eigenschaften, Beziehungen Gottes auf die Welt heißt, und es ist ein schlechter Ausdruck, wenn man sagt, daß wir nur von dieser Beziehung Gottes auf die Welt, nicht von ihm selbst wissen. Eben das ist seine eigene Bestimmtheit, damit seine eigenen Eigenschaften.

Nur nach der äußerlichen, sinnlichen Vorstellung ist Etwas und Etwas für sich, so daß davon unterschieden sind seine Beziehung auf Anderes, seine Eigenschaften, aber diese machen eben seine eigenthümliche Natur aus. Die Art der Beziehung des Menschen auf die anderen, das ist seine Natur. Die Säure ist Nichts, als diese Art und Weise ihrer Beziehung auf die Basis, das ist die Natur der Säure selbst: erkennt man die Beziehung eines Gegenstandes, so erkennt man die Natur des Gegenstandes selbst.

Das sind also schlechte Unterschiede, die sogleich zusammenfallen als Product eines Verstandes, der sie nicht kennt, nicht weiß, was er hat an diesen Unterschieden. Diese Bestimmtheit als Aeußeres, Unmittelbares, als Bestimmtheit Gottes selbst ist seine absolute Macht, die Weisheit ist, deren nähere Momente die Güte und Gerechtigkeit sind.

Die Güte ist, daß die Welt ist; das Seyn kommt ihr nicht zu, das Seyn ist hier herabgesetzt zu einem Moment, und ist nur ein Gesetztseyn, Erschaffenseyn. Dieses Ur-theilen ist die ewige Güte Gottes: das Unterschiedene hat kein Recht zu seyn, es ist außer dem Einen, ein Mannigfaltiges und dadurch ein Beschränktes, Endliches, dessen Bestimmung ist, nicht zu seyn; daß es aber ist, das ist die Güte Gottes; als Gesetztes vergeht es aber auch, ist nur Erscheinung. Das Seyn, das wahrhaft Wirkliche ist nur Gott; das Seyn außereinander, außer Gott, das hat keine Ansprüche.

Gott kann nur im wahrhaften Sinne Schöpfer seyn als

unendliche Subjectivität, so ist er frei, so kann seine Bestimmtheit, sein sich selbst Bestimmen frei entlassen werden, nur das Freie kann seine Bestimmungen als Freies sich gegenüber haben, als Freies entlassen. Dieses Auseinandergehen, dessen Totalität die Welt ist, dieses Seyn ist die Güte.

Das Seyn der Welt ist aber nur das Seyn der Macht oder die positive Wirklichkeit und Selbstständigkeit der Welt ist nicht ihre eigene Selbstständigkeit, sondern die Selbstständigkeit der Macht. Die Welt muß daher in Beziehung auf die Macht als ein in sich Gebrochenes vorgestellt werden: die eine Seite ist die Mannigfaltigkeit der Unterschiede, der unendliche Reichthum des Daseyns, die andere Seite ist dann die Substantialität der Welt, diese kommt aber nicht der Welt selber zu, sondern ist die Identität des Wesens mit sich selbst. Die Welt erhält sich nicht für sich selbst, sondern ihr Fürsichseyn ist die Macht, die sich in den Unterschieden erhält, wie es Fürsichseyn bleibt und so die Seite des Seyns der Welt ist. So ist die Welt in sich geschieden: einer Seits ist sie unselbstständiger, selbstloser Unterschied, anderer Seits ihr Seyn.

Die Manifestation der Nichtigkeit, Idealität dieses Endlichen, daß das Seyn nicht wahrhafte Selbstständigkeit ist, diese Manifestation als Macht ist die Gerechtigkeit: darin wird den endlichen Dingen ihr Recht angethan. Güte und Gerechtigkeit sind nicht Momente der Substanz: in der Substanz sind diese Bestimmungen als seyend, ebenso unmittelbar als nicht seyend — als werdend.

Hier ist das Eine nicht als Substanz, sondern als der Eine, als Subject, hier ist Bestimmung des Zwecks, eigene Bestimmtheit des Begriffs: die Welt soll seyn, ebenso soll sie sich umwandeln, vergehen. Da ist die Gerechtigkeit als Bestimmung des Subjects in seinem sich Unterscheiden von diesen seinen Bestimmungen, dieser seiner Welt.

Schaffen, Erhalten und Vergehen fallen in der Vorstel-

lung zeitlich auseinander, aber im Begriff sind sie wesentlich nur Momente Eines Processes, nämlich des Processes der Macht. Die Identität der Macht mit sich ist ebenso das Nichts, aus dem die Welt geschaffen, wie die Subsistenz der Welt und die Aufhebung ihrer Subsistenz. Diese Identität der Macht, die sich auch im Seyn der Dinge erhält, ist das Seyn der Dinge, wie ihr Nichtseyn. In der Güte ist die Welt nur als nicht in sich berechtigt, als zufällig getragen und erhalten und ist somit zugleich ihre Negativität enthalten, die in der Gerechtigkeit gesetzt wird.

Die angegebenen Bestimmungen sind nun wohl Bestimmungen des Begriffs selbst, aber das Subject, welches sie hat, hat seine Natur nicht darin, die Grundbestimmungen sind der Eine und die Macht, der Begriff, die innerste Natur des Subjects ist noch unabhängig gesetzt von den Eigenschaften. Wenn sie ihm in der That angehörten, so wären sie selbst Totalität, denn der Begriff ist die absolute Güte, er theilt sich selbst seine Bestimmungen mit. Dazu, daß sie dem Begriff angehören, gehört, daß sie selbst der ganze Begriff wären und so wäre er erst wahrhaft real, da wäre der Begriff aber Idee und das Subject als Geist gesetzt, in welchem Güte und Gerechtigkeit Totalitäten wären.

Güte und Gerechtigkeit sind aber, obwohl sie den Unterschied enthalten, nicht als bleibende Bestimmung der Macht gefaßt, sondern die Macht ist selbst das Unbestimmte, d. h. gegen diese Unterschiede selbst mächtig: ihre Güte setzt sich in Gerechtigkeit über und umgekehrt. Jede für sich gesetzt schlösse die andere aus, aber die Macht ist eben dieses, daß sie die Bestimmtheit nur aufhebt.

Die Gerechtigkeit ist das Moment der Negation, d. h. daß die Nichtigkeit offenbar werde, diese Gerechtigkeit ist so eine Bestimmung, wie am Siva das Entstehen und Vergehen, es ist nur die Seite des Processes überhaupt, die Seite des Zufälli-

gen, dessen Richtigkeit manifestirt wird. Es ist nicht die Negation als unendliche Rückkehr in sich, was Bestimmung des Geistes wäre, sondern die Negation ist nur Gerechtigkeit.

b. Die Form der Welt.

Die Welt ist jetzt prosaisch, wesentlich als eine Sammlung von Dingen vorhanden. Im Orient und besonders im griechischen Leben wird man erfreut durch die Freundlichkeit und Heiterkeit im Verhältniß des Menschen zur Natur, daß, indem der Mensch sich zur Natur verhält, er sich zum Göttlichen verhält; seine Freigebigkeit begeistet das Natürliche, macht es zum Göttlichen, beseelt es. —

Diese Einheit des Göttlichen und Natürlichen, Identität des Ideellen und Reellen ist eine abstracte Bestimmung und ist leicht zu haben: die wahre Identität ist die, welche in der unendlichen Subjectivität ist, die gefaßt wird nicht als Neutralisation, gegenseitige Abstumpfung, sondern als unendliche Subjectivität, die sich bestimmt und ihre Bestimmungen als Welt frei entläßt. Dann sind diese frei entlassenen Bestimmungen als Dinge zugleich unselbstständige, wie sie wahrhaft sind, nicht Götter, sondern Naturgegenstände.

Diese besondern sittlichen Mächte, welche die obern griechischen Götter wesentlich sind, haben Selbstständigkeit nur der Form nach, weil der Inhalt unselbstständig ist als besonderer. Das ist eine falsche Form: die unselbstständigen Dinge, die unmittelbar sind, ihr Seyn wird dagegen auf dem gegenwärtigen Standpunkte nur gewußt als etwas Formelles, ein Unselbstständiges, dem so Seyn zukommt, nicht als absolutes, göttliches Seyn, sondern als abstractes Seyn, als einseitiges, und indem ihm die Bestimmung des abstracten Seyns zukommt, kommen ihm die Kategorien des Seyns zu, und als Endlichem die Verstandeskategorien.

Sie sind prosaische Dinge, wie die Welt für uns ist, äußerliche Dinge im mannigfachen Zusammenhang des Verstandes,

von Grund und Folge, Qualität, Quantität, nach allen diesen Kategorien des Verstandes.

Die Natur ist hier entgöttert, die natürlichen Dinge sind Unselbstständigkeiten in ihnen selbst und die Göttlichkeit ist nur im Einen. Es kann nun scheinen, als ob es zu bedauern wäre, daß die Natur in einer Religion entgöttert sey, die Bestimmung der Gottlosigkeit erhält; man preist dagegen die Einheit des Ideellen und Reellen, die Einheit der Natur mit Gott, wo die natürlichen Dinge als selbstständig göttlich frei bestimmt betrachtet werden, man nennt dieß Identität der Idealität und Realität. Das ist freilich die Idee, aber jene Bestimmung der Identität ist noch sehr formell, sie ist wohlfeil, sie ist allenthalben, die Hauptsache ist die weitere Bestimmung dieser Identität und die wahrhafte ist nur in dem Geistigen, in dem sich selbst real bestimmenden Gott, daß die Momente seines Begriffs zugleich selbst sind als Totalität. Die natürlichen Dinge sind nach ihrer Einzelnheit in der That an sich, in ihrem Begriff äußerlich gegen den Geist, gegen den Begriff, und ebenso ist der Geist als endlicher, als diese Lebendigkeit selbst äußerlich. Lebendigkeit ist zwar wesentlich ein Inneres, aber jene Totalität, so weit sie nur Leben ist, ist äußerlich gegen die absolute Innerlichkeit des Geistes; das abstracte Selbstbewußtseyn ist eben so endlich. Die natürlichen Dinge, der Kreis der endlichen Dinge, selbst abstractes Seyn, ist seiner Natur nach ein an ihm selbst Aeußerliches. Diese Bestimmung der Aeußerlichkeit erhalten die Dinge hier auf dieser Stufe, sie sind dem Begriff nach gesetzt in ihrer Wahrheit. Wenn man diese Stellung der Natur bedauert, so muß man zugeben, daß die schöne Vereinigung von Natur und Gott nur für die Phantasie gilt, nicht für die Vernunft. Denen, die noch so schlecht von der Entgötterung sprechen und jene Identität preisen, wird es doch gewiß sehr schwer oder unmöglich, an einen Ganga, eine Kuh, einen Affen, ein Meer rc.

als Gott zu glauben. Hier ist vielmehr der Grund gelegt zu einer verständigen Betrachtung der Dinge und ihres Zusammenhanges.

Doch die theoretische Ausbildung dieses Bewußtseyns zur Wissenschaft hat hier noch nicht ihren Platz. Denn dazu gehörte ein concretes Interesse für die Dinge und müßte das Wesen nicht nur als allgemeiner, sondern auch als bestimmter Begriff gefaßt seyn. Bei der Vorstellung der abstracten Weisheit und bei dem Einen beschränkten Zweck kann die bestimmte theoretische Anschauung noch nicht Statt haben.

Das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt bestimmt sich damit als seine unmittelbare Erscheinung an derselben auf eine einzelne, individuelle Weise für einen bestimmten Zweck in einer beschränkten Sphäre und hiermit tritt die Bestimmung von Wundern ein. In frühern Religionen gibt es keine Wunder: in der indischen ist Alles schon verrückt von Haus aus. Erst im Gegensatze gegen die Ordnung der Natur, die Naturgesetze, wenn diese auch nicht erkannt werden, sondern nur das Bewußtseyn eines natürlichen Zusammenhanges überhaupt da ist, erst da hat die Bestimmung des Wunders ihren Platz, was so vorgestellt wird, daß Gott sich an einem Einzelnen und zugleich gegen die Bestimmung desselben manifestirt.

Das wahrhafte Wunder in der Natur ist die Erscheinung des Geistes und die wahrhafte Erscheinung des Geistes ist in gründlicher Weise der Geist des Menschen und sein Bewußtseyn von der Vernunft der Natur, daß in dieser Zerstreuung und zufälligen Mannichfaltigkeit durchaus Gesetzmäßigkeit und Vernunft ist. In dieser Religion erscheint aber die Welt als Complex der natürlichen Dinge, die auf natürliche Weise auf einander wirken, in verständigem Zusammenhange stehen und das Bedürfniß der Wunder ist so lange vorhanden, als jener Zusammenhang nicht als die objective Natur der Dinge gefaßt, d. h. so lange nicht Gottes Erscheinung an ihnen als ewige,

allgemeine Naturgesetze und seine Wirksamkeit nicht wesentlich als die allgemeine gedacht ist. Der verständige Zusammenhang, der auf dieser Stufe erst gefaßt ist, ist nur der *objective*, daß das Einzelne als solches in der Endlichkeit *für sich* und damit in einem *äußerlichen Verhältniß* ist.

Das Wunder wird noch als *zufällige* Manifestation Gottes gefaßt: das *allgemeine* absolute Verhältniß Gottes zur natürlichen Welt ist dagegen die *Erhabenheit*.

In *sich* und in seiner Beziehung auf sich gefaßt kann man das *unendliche* Subject *nicht* erhaben nennen, denn so ist es absolut an und für sich und *heilig*. Die Erhabenheit ist erst die Erscheinung und *Beziehung* dieses Subjects *auf die Welt*, daß diese als Manifestation desselben gefaßt wird, aber als Manifestation, die nicht affirmativ ist oder die, indem sie affirmativ zwar ist, doch den Hauptcharakter hat, daß das Natürliche, Weltliche *als ein Unangemessenes negirt* und als solches gewußt wird.

Die Erhabenheit ist also diejenige Erscheinung und Manifestation Gottes in der Welt und sie ist so zu bestimmen, daß dieses *Erscheinen* sich zugleich als *erhaben* zeigt *über diese Erscheinung in der Realität*. In der Religion der Schönheit ist Versöhnung der Bedeutung mit dem Material, der sinnlichen Weise und dem Seyn für Anderes. Das Geistige erscheint ganz in dieser äußerlichen Weise, diese ist ein Zeichen des Innern und dieses Innere wird ganz erkannt in seiner Aeußerlichkeit.

Hingegen die Erhabenheit der Erscheinung vertilgt zugleich die Realität, den Stoff und das Material ihrer selbst, *in seiner* Erscheinung *unterscheidet* sich Gott zugleich von ihr, so daß sie als unangemessen *ausdrücklich gewußt* wird. Der Eine hat also an der Aeußerlichkeit der Erscheinung nicht wie die Götter der Religion der Schönheit sein Fürsichseyn und wesentliches Daseyn und die Unangemessenheit der Erscheinung

ist nicht bewußtlose, sondern ausdrücklich mit Bewußtseyn als solche gesetzt.

Zur Erhabenheit ist es daher nicht genug, daß der Inhalt, der Begriff etwas Höheres sei als die Gestalt, wenn diese auch übertrieben und über ihr Maaß gesetzt wird, sondern das, was sich manifestirt, muß auch die Macht seyn über die Gestalt. In der indischen Religion sind die Bilder maaßlos, aber nicht erhaben, sondern Verzerrung, oder sie sind nicht verzerrt wie die Kuh und der Affe, die die ganze Naturmacht ausdrücken, aber die Bedeutung und die Gestalt sind sich unangemessen, aber nicht erhaben, sondern die Unangemessenheit ist der größte Mangel. Es muß also zugleich die Macht über die Gestalt gesetzt seyn.

Der Mensch im natürlichen Bewußtseyn kann natürliche Dinge vor sich haben, aber sein Geist ist solchem Inhalt unangemessen, das Umherschauen ist nichts Erhabenes, sondern der Blick gen Himmel, der das Darüberhinaus ist. Diese Erhabenheit ist besonders der Charakter Gottes in Beziehung auf die natürlichen Dinge. Die Schriften des A. T. werden deshalb gerühmt. „Gott sprach, es werde Licht und es ward Licht." Es ist dieß eine der erhabensten Stellen. Das Wort ist das Müheloseste, dieser Hauch ist hier zugleich das Licht, die Lichtwelt, die unendliche Ausgießung des Lichts, so wird das Licht herabgesetzt zu einem Worte, zu etwas so Vorübergehendem. Es wird ferner vorgestellt, daß Gott den Wind und den Bliß zu Dienern und Boten gebraucht, die Natur ist so gehorchend. Es wird gesagt: „Von deinem Athem gehen die Welten hervor, vor deinem Dräuen fliehen sie, wenn du die Hand aufthust, so sind sie gesättigt, verhüllst du dein Angesicht, so erschrecken sie," „hältst du deinen Athem an, so vergehen sie zu Staub," „lässest du ihn aus, so entstehen sie wieder." Dieß ist die Erhabenheit, daß die Natur so ganz negirt, unterworfen, vorübergehend vorgestellt wird.

c. Der Zweck Gottes mit der Welt.

Erste Bestimmung.

Die Zweckbestimmung ist hier als die wesentliche, daß Gott weise ist, zunächst weise in der Natur überhaupt. Die Natur ist sein Geschöpf und er giebt darin seine Macht zu erkennen, aber nicht nur seine Macht, sondern auch seine Weisheit. Diese giebt sich kund in ihren Producten durch zweckmäßige Einrichtung.

Dieser Zweck ist mehr ein Unbestimmtes, Oberflächliches, mehr äußerliche Zweckmäßigkeit: „Du giebst dem Vieh sein Futter.“ Der wahrhafte Zweck und die wahrhafte Realisation des Zwecks fällt nicht in die Natur als solche, sondern wesentlich in das Bewußtseyn. Er manifestirt sich in der Natur, aber seine wesentliche Erscheinung ist im Bewußtseyn zu erscheinen, seinem Wiederschein, so, daß es im Selbstbewußtseyn wiederscheint, daß dieß sein Zweck sey, gewußt zu werden vom Bewußtseyn, und daß er dem Bewußtseyn Zweck sey.

Die Erhabenheit ist nur erst die Vorstellung der Macht, noch nicht die eines Zweckes. Der Zweck ist nicht nur das Eine, sondern der Zweck Gottes überhaupt kann nur er selbst seyn, daß sein Begriff ihm gegenständlich werde, er sich selbst in der Realisation habe. Dieß ist der allgemeine Zweck überhaupt. Wenn wir nun hier in Rücksicht auf die Welt, die Natur, diese als den Zweck Gottes betrachten wollen, so ist nur seine Macht darin manifestirt, nur sie wird ihm darin gegenständlich und die Weisheit ist noch ganz abstract. Wenn wir von einem Zweck sprechen, so muß er nicht bloß Macht seyn, muß Bestimmtheit überhaupt haben. Der Boden, wo er vorhanden seyn kann, ist der Geist überhaupt, indem nun Gott im Geist als Bewußtseyn, in dem ihm gegenüber gesetzten Geist, hier also im endlichen Geist als solchen Zweck ist, so ist darin seine Vorstellung, seine Anerkenntniß der Zweck. Gott hat gegenüber hier den endlichen Geist, das Andersseyn ist noch

nicht gesetzt als absolut zurückgekehrt in sich selbst. Der endliche Geist ist wesentlich Bewußtseyn, Gott muß also Gegenstand des Bewußtseyns als das Wesen seyn, dieß ist, daß er anerkannt, gepriesen werde. Die Ehre Gottes ist zunächst sein Zweck. Der Reflex Gottes im Selbstbewußtseyn überhaupt ist noch nicht erkannt; Gott wird nur anerkannt, sollte er auch wirklich erkannt werden, so gehörte dazu, daß er als Geist Unterschiede in sich gesetzt hätte; hier hat er noch die gesehenen abstracten Bestimmungen.

So ist es hier eine wesentliche Bestimmung, daß die Religion als solche der Zweck ist, nämlich daß Gott gewußt werde im Selbstbewußtseyn, darin Gegenstand ist, affirmative Beziehung auf dasselbe hat. Er ist Gott als unendliche Macht und Subjectivität in sich; das zweite ist, daß er erscheint und zwar wesentlich in einem anderen Geiste, der als endlich ihm gegenüber ist, und so ist das Anerkennen und Preisen Gottes die Bestimmung, die hier eintritt, die Ehre Gottes, die allgemeine Ehre: nicht bloß das jüdische Volk, sondern die ganze Erde, alle Völker, Heiden sollen den Herrn loben. Dieser Zweck, vom Bewußtseyn anerkannt, gewußt, verehrt zu werden, kann zunächst der theoretische Zweck genannt werden; der bestimmtere ist der practische, der eigentlich reale Zweck, der sich in der Welt, aber immer in der geistigen realisirt.

Zweite Bestimmung.

Dieser wesentliche Zweck ist der sittliche Zweck, die Sittlichkeit, daß der Mensch in dem, was er thut, das Gesetzliche, Rechte vor Augen habe; dieß Gesetzliche, Rechte ist das Göttliche und insofern es ein Weltliches, im endlichen Bewußtseyn ist, ist es ein Gesetztes von Gott.

Gott ist das Allgemeine; — der Mensch, der sich und seinen Willen nach diesem Allgemeinen bestimmt, ist der freie — damit der allgemeine Wille, nicht seine besondere Sittlichkeit; Rechtthun ist hier Grundbestimmung, der Wandel vor

Gott, das Freiseyn von selbstsüchtigen Zwecken, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.

Dieses Rechte thut der Mensch in Beziehung auf Gott, zur Ehre Gottes: dieses Rechte hat im Willen, im Innern seinen Sitz, und diesem Wollen in Rücksicht auf Gott gegenüber steht die Natürlichkeit des Daseyns, des Menschen, des Handelnden.

Wie wir in der Natur dieses Gebrochenseyn sahen, daß Gott für sich ist und die Natur ein Seyendes, aber Beherrschtes, so ist auch im Menschengeiste eben dieser Unterschied: das Rechtthun als solches, ferner das natürliche Daseyn des Menschen; dieses ist aber ebenso ein durch das geistige Verhältniß des Willens Bestimmtes, als die Natur überhaupt ein Gesetztes ist vom absoluten Geist.

Das natürliche Daseyn des Menschen, seine äußerliche, weltliche Existenz ist in Beziehung gesetzt auf das Innere: wenn dieser Wille ein wesentlicher Wille, das Thun Rechtthun ist, soll auch die äußerliche Existenz des Menschen diesem Innerlichen, Rechten entsprechen, es soll dem Menschen gut gehen nur nach seinen Werken, und er soll sich nicht nur sittlich überhaupt benehmen, die Gesetze seines Vaterlandes beobachten, sich dem Vaterland aufopfern, es mag ihm dabei gehen, wie es wolle, sondern es tritt die bestimmte Forderung ein, daß es dem, der Recht thut, auch wohl ergehe.

Es ist hier ein Verhältniß, daß die reelle Existenz, das äußerliche Daseyn angemessen, unterworfen und bestimmt sey nach dem Innerlichen, Rechten. Dieß Verhältniß tritt hier ein zufolge und auf den Grund des Grundverhältnisses von Gott zur natürlichen, endlichen Welt.

Es ist hier ein Zweck, dieser soll vollführt seyn — diese Unterscheidung, die zugleich in Harmonie seyn soll, so, daß das natürliche Daseyn sich beherrscht zeige vom Wesent-

lichen, vom Geistigen. Es soll für den Menschen bestimmt seyn, beherrscht vom wahrhaften Inneren, vom Rechtthun.

Auf diese Weise ist das Wohlseyn des Menschen göttlich berechtigt, aber es hat nur diese Berechtigung, insofern es dem Göttlichen gemäß ist, dem sittlichen, göttlichen Gesetz. Das ist das Band der Nothwendigkeit, die aber nicht mehr blind ist, wie wir in anderen Religionen sehen werden, nur die leere, begriffslose, unbestimmte Nothwendigkeit, so daß außer ihr das Concrete ist; die Götter, sittlichen Mächte stehen unter der Nothwendigkeit, aber die Nothwendigkeit hat nicht das Sittliche, Rechte in ihrer Bestimmung.

Hier ist die Nothwendigkeit concret, daß das an und für sich Seyende Gesetze giebt, das Rechte will, das Gute, und dieses hat zur Folge ein ihm angemessenes, affirmatives Daseyn, eine Existenz, die ein Wohlseyn, Wohlgehen ist. Diese Harmonie ist es, die der Mensch weiß in dieser Sphäre.

Darin ist begründet, daß es ihm wohlergehen darf, ja soll, er ist Zweck für Gott, er als Ganzes. Aber er als Ganzes ist selbst ein in ihm Unterschiedenes, daß er Willen hat und äußerliches Daseyn. Das Subject weiß nun, daß Gott das Band dieser Nothwendigkeit ist, diese Einheit, welche das Wohlseyn hervorbringt angemessen dem Rechtthun, daß dieser Zusammenhang ist, denn der göttliche, allgemeine Wille ist zugleich der in sich bestimmte Wille und somit die Macht dazu, jenen Zusammenhang hervorzubringen.

Daß dieses zusammengeknüpft ist, dieses Bewußtseyn ist dieser Glaube, Zuversicht, diese ist im jüdischen Volke eine Grundseite, bewundernswürdige Seite. Von dieser Zuversicht sind die alttestamentlichen Schriften voll, besonders die Psalmen.

Dieser Gang ist es auch, der im Hiob dargestellt ist, das einzige Buch, von dem man den Zusammenhang mit dem Boden des jüdischen Volks nicht genau kennt. Hiob preist seine Unschuld, findet sein Schicksal ungerecht, er ist unzufrieden,

d. h. es ist ein Gegensatz in ihm: das Bewußtseyn der Gerechtigkeit, die absolut ist, und die Unangemessenheit seines Zustandes mit dieser Gerechtigkeit. Es ist als Zweck Gottes gewußt, daß er es den Guten gut gehen lasse.

Die Wendung ist, daß diese Unzufriedenheit, dieser Mißmuth sich der absoluten, reinen Zuversicht unterwerfen soll. Hiob fragt: Was giebt mir Gott für Lohn von der Höhe, sollte nicht der Ungerechte so verstoßen werden? Seine Freunde antworten in demselben Sinne; nur daß sie es umkehren: Weil du unglücklich bist, daraus schließen wir, daß du nicht recht bist; Gott thut dieß, daß er den Menschen beschirme vor Hoffahrt.

Gott spricht endlich selbst: Wer ist, der so redet mit Unverstand? Wo warst du, da ich die Erde gründete? Da kommt eine sehr schöne, prächtige Beschreibung von Gottes Macht, und Hiob sagt: Ich erkenne es, es ist ein unbesonnener Mensch, der seinen Rath meint zu verbergen.

Diese Unterwürfigkeit ist das Letzte, einer Seits diese Forderung, daß es dem Gerechten wohl gehe, anderer Seits soll selbst diese Unzufriedenheit weichen. Dieß Verzichtleisten, Anerkennen der Macht Gottes bringt Hiob wieder zu seinem Vermögen, zu seinem vorigen Glück; auf dieses Anerkennen folgt die Wiederherstellung seines Glücks. Doch soll vom Endlichen zugleich dieses Glück nicht als ein Recht gegen die Macht Gottes angesprochen werden. —

Diese Zuversicht zu Gott, diese Einheit und das Bewußtseyn dieser Harmonie der Macht und zugleich der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes ist darin begründet, daß Gott als Zweck in sich bestimmt ist und Zweck hat.

Es ist hiebei noch zu beachten dieß Innerlichwerden des Geistes, das Bewegen seiner in sich selbst. Der Mensch soll recht thun, das ist das absolute Gebot, und dieses Rechtthun hat seinen Sitz in seinem Willen, der Mensch ist dadurch auf sein Innerliches angewiesen und er muß beschäftigt seyn

mit dieser Betrachtung seines Inneren, ob es im Rechten, sein Wille gut ist.

Diese Untersuchung und Bekümmerniß über das Unrecht, das Schreien der Seele nach Gott, dieß Hinabsteigen in die Tiefen des Geistes, diese Sehnsucht des Geistes nach dem Rechten, der Angemessenheit zum Willen Gottes ist ein besonders Charakteristisches.

Weiter erscheint dieser Zweck zugleich als ein beschränkter: es ist der Zweck, daß die Menschen Gott wissen, anerkennen, was sie thun, zur Ehre Gottes thun sollen; was sie wollen, dem Willen Gottes gemäß, ihr Wille wahrhafter Wille seyn soll. Dieser Zweck hat zugleich eine Beschränktheit, und es ist zu betrachten, inwiefern diese Beschränktheit in der Bestimmung Gottes liegt, inwiefern der Begriff, die Vorstellung Gottes selbst noch diese Beschränktheit enthält.

Wenn die Vorstellung Gottes beschränkt ist, so sind diese weiteren Realisationen des göttlichen Begriffs im menschlichen Bewußtseyn auch beschränkt. Dieß ist immer das Wesentliche, aber auch das Schwerste, die Beschränktheit in Einem zu erkennen, wie sie noch Beschränktheit der Idee ist, so, daß sie noch nicht als absolute Idee ist.

Gott, das sich Bestimmende in seiner Freiheit und nach seiner Freiheit, so, daß das Geistige das Freie sey, das ist die Weisheit; aber diese Weisheit, dieser Zweck ist nur erst Zweck und Weisheit im Allgemeinen. Die Weisheit Gottes, das sich Bestimmen hat noch nicht seine Entwickelung, diese Entwickelung in der Idee Gottes ist erst in der Religion, wo die Natur Gottes ganz offenbar ist.

Der Mangel dieser Idee ist, daß Gott der Eine ist, aber so in sich selbst auch nur in der Bestimmtheit dieser Einheit, nicht das in sich selbst ewig sich Entwickelnde ist. Es ist noch nicht entwickelte Bestimmung: was wir Weisheit nennen, ist insofern auch ein Abstractes, abstracte Allgemeinheit.

Der reale Zweck, den wir haben, ist der erste, er ist als Zweck Gottes im wirklichen Geist, so muß er in sich Allgemeinheit haben, muß göttlich wahrhafter Zweck in sich selbst seyn, der substantielle Allgemeinheit hat. Substantieller Zweck im Geist ist der, daß die geistigen Individuen sich als Eins wissen, sich als Eins verhalten, einig seyen, es ist ein sittlicher Zweck, er hat seinen Boden in der realen Freiheit, es ist die Seite, worin das Praktische hervortritt, Zweck im wirklichen Bewußtseyn. Er ist aber erster Zweck und die Sittlichkeit ist noch unmittelbar natürliche, der Zweck ist so die Familie und der Zusammenhang derselben, er ist diese Eine Familie ausschließend gegen die anderen.

Der reale, unmittelbar erste Zweck der göttlichen Weisheit ist also noch ganz beschränkter, einzelner, weil er erster ist. Gott ist absolute Weisheit, aber noch in dem Sinne der ganz abstracten Weisheit, oder der Zweck im göttlichen Begriff ist der noch schlechthin allgemeine und somit inhaltslose Zweck, dieser unbestimmte inhaltslose Zweck schlägt im Daseyn um in die unmittelbare Einzelnheit, in die vollkommenste Beschränktheit. Oder mit andern Worten: das Ansich, in welchem sich die Weisheit noch hält, ist selbst die Unmittelbarkeit, die Natürlichkeit.

Der reale Zweck Gottes ist also die Familie, und zwar diese Familie, viele einzelnen Familien ist schon die Erweiterung der Einzelnheit durch die Reflexion. Es ist der merkwürdige unendlich harte, härteste Contrast. Gott ist einerseits der Gott Himmels und der Erden, absolute Weisheit, allgemeine Macht und der Zweck dieses Gottes ist zugleich so beschränkt, daß er nur Eine Familie, nur dieß eine Volk ist. Alle Völker sollen ihn wohl auch anerkennen, seinen Namen preisen, aber das reale zu Stande gebrachte wirkliche Werk ist nur dieß Volk, in seinem Zustande, seinem Daseyn, seinem inneren, äußeren, politischen, sittlichen Daseyn. Gott ist so nur der Gott Abra-

ham's, Isaak's und Jakob's, der Gott, der uns aus Aegypten geführt hat. Weil Gott nur Einer ist, so ist er auch nur in Einem allgemeinen Geiste, in Einer Familie, in Einer Welt. Die ersten sind die Familien als Familien, die aus Aegypten geführten sind die Nation, hier sind es die Häupter der Familien, die das Bestimmte des Zwecks ausmachen. Die Allgemeinheit ist so noch die natürliche. Der Zweck ist so nur menschlich und so die Familie. So ist die Religion die patriarchalische. Die Familie ist es dann, die sich zum Volke erweitert. Nation heißt ein Volk, weil es zunächst durch die Natur ist; dieß ist der beschränkte Zweck und ist ausschließend gegen Anderes der göttliche Zweck.

Die fünf Bücher Mosis fangen von der Weltschöpfung an, gleich nachher finden wir darin den Sündenfall, er betrifft die Natur des Menschen als Mensch. Dieser allgemeine Inhalt der Erschaffung der Welt, und dann jener Fall des Menschen, der der Mensch der Gattung nach ist, hat keinen Einfluß auf das gehabt, was in der Folge die jüdische Religion ist. Es ist nur diese Weissagung, deren allgemeiner Inhalt dem israelitischen Volke nicht zur Wahrheit geworden ist. Der Gott ist nur der Gott dieses Volks, nicht der Menschen und dieß Volk ist das Volk Gottes.

In Ansehung des Zusammenhanges von der allgemeinen Weisheit Gottes in sich, zu der vollkommenen Beschränktheit des realen Zwecks kann zur Deutlichmachung der Vorstellung noch bemerkt werden, daß der Mensch, wenn er das allgemeine Gute will und dieß sein Zweck ist, seine Willkür zum Princip seiner Entschließungen, seines Handelns gemacht hat. Denn dieß allgemeine Gute, dieser allgemeine Zweck enthält das Andere, Besondere nicht in sich selbst; wenn aber gehandelt werden muß, so fordert dieser reale Zweck eine Bestimmtheit, diese ist außer dem Begriff, da er noch keine in sich hat, noch abstract ist und die Besonderung ist deshalb noch nicht ge=

heiligt, weil sie noch nicht in den allgemeinen Zweck des Guten aufgenommen ist. In der Politik, wenn nur die allgemeinen Gesetze die Herrschaft haben sollen, so ist das Regierende die Gewalt, die Willkür des Individuums, das Gesetz ist nur real, insofern es besondert wird, denn erst dadurch, daß es besondert wird, ist das Allgemeine lebendig.

Aus diesem einzelnen, realen Zweck sind die anderen Völker ausgeschlossen. Das Volk hat seine eigene Nationalität, es besteht aus gewissen Familien und deren Mitgliedern, dieß Angehören dem Volke und damit zu Gott in diesem Verhältniß zu stehen, beruht auf der Geburt. Dieß erfordert natürlich eine besondere Verfassung, Gesetze, Ceremonien, Gottesdienst.

Die Einzelnheit bildet sich ferner so aus, daß sie den Besitz eines besonderen Bodens in sich schließt, dieser muß getheilt werden für die verschiedenen Familien und ist ein Unveräußerbares, so daß die Ausschließung diese ganz empirisch äußere Gegenwart gewinnt. Es ist dabei diese Ausschließung zunächst nicht polemisch, sondern die Realität ist der besondere Besitz, einzelne Genuß dieses einzelnen Volkes und das Verhältniß des einzelnen Volks zum allmächtigen, allweisen Herrn, sie ist nicht polemisch, d. h. die anderen Völker können auch dazu gebracht werden, zu dieser Verehrung. Sie sollen den Herren preisen, aber daß sie dahin kommen, ist nicht realer Zweck, ist nur ein träges, nicht praktisches Sollen. Dieser reale Zweck ist erst im Muhamedanismus aufgetreten, wo der einzelne Zweck zum allgemeinen erhoben und so fanatisch wird.

Der Fanatismus findet sich wohl auch bei den Juden, aber er tritt nur ein, insofern ihr Besitz, ihre Religion angegriffen ist, er tritt dann ein, weil nur dieser Eine Zweck schlechthin ausschließend ist und keine Vermittelung, Gemeinschaft, kein Zusammengehen mit etwas anderem erlaubt.

Dritte Bestimmung.

In der ganzen Schöpfung ist vor Allem der Mensch erhaben, er ist das Wissende, Erkennende, Denkende; er ist so in einem ganz andern Sinne das Ebenbild Gottes, als dieß von der Welt gilt. Was empfunden wird in der Religion ist Gott, der der Gedanke ist, nur im Gedanken wird Gott verehrt. —

In der Religion der Parsen haben wir den Dualismus gehabt: diesen Gegensatz haben wir auch in der jüdischen Religion, aber er fällt nicht in Gott, sondern in den andern Geist: Gott ist Geist und sein Product, die Welt, ist auch Geist: hierein fällt dieses, an ihm selbst das Andere seines Wesens zu seyn. Die Endlichkeit enthält dieß, daß darin der Unterschied als Zwiespalt fällt. In der Welt ist Gott bei sich, sie ist gut, denn das Nichts ihrer selbst, aus dem die Welt geschaffen worden, ist das Absolute selbst; als dieses erste Urtheil Gottes geht aber die Welt nicht zum absoluten Gegensatz, nur der Geist ist dieses absoluten Gegensatzes fähig und das ist seine Tiefe. Der Gegensatz fällt in den anderen Geist, der somit der endliche Geist ist: dieser ist der Ort des Kampfes des Bösen und des Guten, der Ort, worin auch dieser Kampf ausgekämpft werden muß. Alle diese Bestimmungen ergeben sich aus der Natur des Begriffs. Dieser Gegensatz ist ein schwieriger Punkt, denn er macht den Widerspruch aus; das Gute ist durch sich selbst nicht widersprechend, sondern erst durch das Böse kommt der Widerspruch herein, er fällt allein ins Böse. Da tritt nun die Frage ein: Wie ist das Böse in die Welt gekommen? Diese Frage hat hier Sinn und Interesse. In der Religion der Parsen kann diese Frage keine Schwierigkeit machen, denn da ist das Böse, so wie das Gute ist; beide sind hervorgegangen aus dem Bestimmungslosen. Hier hingegen, wo Gott die Macht und das Eine Subject ist, wo alles nur durch ihn gesetzt ist, da ist das Böse widersprechend, denn Gott

ist ja nur das absolut Gute. Hierüber ist uns eine alte Vorstellung, der Sündenfall, in der Bibel aufbewahrt. Diese bekannte Darstellung, wie das Böse in die Welt gekommen, ist in die Form eines Mythus, einer Parabel gleichsam eingekleidet. Wenn nun das Speculative, das Wahrhafte, so in sinnlicher Gestaltung, in der Weise vom Geschehenseyn dargestellt wird, so kann es nicht fehlen, daß unpassende Züge darin vorkommen. So geschieht es auch bei Plato, wenn er bildlich von den Ideen spricht, daß ein unangemessenes Verhältniß zum Vorschein kommt. Es wird also erzählt: Nach Erschaffung Adam's und Eva's im Paradiese, habe Gott den ersten Menschen verboten, von einem gewissen Baume zu essen; die Schlange verleitet sie aber dennoch dazu, indem sie sagt: „Ihr werdet Gott gleich werden." Gott legt ihnen dann eine schwere Strafe auf, sagt aber dennoch: Siehe, Adam ist worden wie unser Einer, denn er weiß, was gut und böse ist; von dieser einen Seite ist der Mensch, nach Gottes Ausspruch, Gott geworden, von der anderen aber heißt es, habe Gott dem Menschen den Weg abgeschnitten, indem er ihn aus dem Paradiese verjagt habe. — Diese einfache Geschichte kann etwa zunächst auf folgende Weise genommen werden. Gott habe ein Gebot gemacht, und der Mensch, angetrieben von einem unendlichen Hochmuth, Gott gleich zu werden (ein Gedanke, der ihm von Außen gekommen), habe dieses Gebot übertreten; für seinen erbärmlichen, einfältigen Hochmuth sey er dann aber hart bestraft worden. Jenes Gebot habe Gott nur formell gemacht, um ihn in den Fall zu setzen, seinen Gehorsam zu beweisen. —

So geht nach dieser Erklärung Alles in der gemeinen endlichen Consequenz zu. Allerdings verbietet Gott das Böse: solches Verbot ist ein ganz anderes, als das Verbot, von einem bloßen Baume zu essen; was Gott will und nicht will, muß wahrhafter, ewiger Natur seyn. Solches Verbot soll ferner nur an ein einzelnes Individuum ergangen seyn: mit

Recht empört sich der Mensch dagegen, daß er für fremde Schuld gestraft werde; er will nur für das stehen, was er selbst gethan. Es liegt vielmehr im Ganzen ein tief speculativer Sinn. Es ist Adam oder der Mensch überhaupt, der in dieser Geschichte erscheint; es betrifft, was hier erzählt wird, die Natur des Menschen selbst und es ist nicht ein formelles, kindisches Gebot, das Gott ihm auferlegt, sondern es heißt der Baum, von dem Adam nicht essen soll, der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen, da fällt die Aeußerlichkeit und die Form eines Baumes hinweg. Der Mensch ißt davon und er kommt zur Erkenntniß des Guten und des Bösen. Das Schwierige ist aber, daß gesagt wird, Gott habe dem Menschen verboten, zu dieser Erkenntniß zu gelangen: denn diese Erkenntniß ist gerade das, was den Charakter des Geistes ausmacht; der Geist ist nur Geist durch das Bewußtseyn, und das höchste Bewußtseyn liegt gerade in jener Erkenntniß. Wie hat nun dieß verboten werden können? Die Erkenntniß, das Wissen ist dieses doppelseitige, gefährliche Geschenk: der Geist ist frei; dieser Freiheit ist das Gute wie das Böse anheimgestellt: es liegt darin ebenso die Willkür, das Böse zu thun: dieß ist die negative Seite an jener affirmativen Seite der Freiheit. Der Mensch, heißt es, sey im Zustande der Unschuld gewesen: dieß ist überhaupt der Zustand des natürlichen Bewußtseyns, er muß aufgehoben werden, sobald das Bewußtseyn des Geistes überhaupt eintritt. Das ist die ewige Geschichte und die Natur des Menschen. Er ist zuerst natürlich und unschuldig und damit keiner Zurechnung fähig, im Kinde ist keine Freiheit, und doch ist es die Bestimmung des Menschen, wieder zur Unschuld zu gelangen. Was die letzte Bestimmung ist, wird hier als primitiver Zustand vorgestellt, — die Harmonie des Menschen mit dem Guten. Das ist das Mangelhafte in dieser bildlichen Vorstellung, daß diese Einheit als unmittelbar seyender Zustand dargestellt wird; aus diesem Zustande der ursprünglichen Natürlich-

keit muß herausgegangen werden, aber die Trennung, welche dann entsteht, soll auch wieder zur Versöhnung kommen: dieses Versöhntwerden stellt sich hier so vor, daß jener erste Zustand nicht hätte übertreten werden sollen. — In der ganzen bildlichen Darstellung ist das, was innerlich ist, als äußerlich, was nothwendig, als zufällig ausgesprochen. Die Schlange sagt, Adam werde Gott gleich werden und Gott bestätigt, daß es wirklich so sey, daß diese Erkenntniß die Gottähnlichkeit ausmache. Diese tiefe Idee ist in die Erzählung niedergelegt.

Es wird aber dann weiter dem Menschen eine Strafe auferlegt, er wird aus dem Paradiese vertrieben und Gott sagt: „Verflucht sey die Erde um deinetwillen, im Schmerz sollst du, was sie dir bringt, essen, Dornen und Disteln soll sie dir tragen und das Kraut des Ackers wirst du essen. Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brodt essen, und du sollst wieder zur Erde werden, da du von ihr genommen bist, denn Staub bist du und zum Staube wirst du zurückkehren."

Wir haben anzuerkennen, daß dieß die Folgen der Endlichkeit sind, aber anderer Seits ist das gerade die Hoheit des Menschen, im Schweiße des Angesichts zu essen, durch seine Thätigkeit, Arbeit, Verstand sich seinen Unterhalt zu erwerben. Die Thiere haben dieß glückliche Loos (wenn man es so nennen will), daß die Natur ihnen, was sie brauchen, darreicht: der Mensch dagegen hebt selbst das, was ihm natürlicher Weise nothwendig ist, zu einer Sache seiner Freiheit empor. Das ist gerade die Anwendung seiner Freiheit, wenn auch nicht das Höchste, welches vielmehr darin besteht, das Gute zu wissen und zu wollen. Daß auch nach der natürlichen Seite der Mensch frei ist, das liegt in seiner Natur, ist nicht an sich als Strafe zu betrachten. Die Trauer der Natürlichkeit ist allerdings an die Hoheit der Bestimmung des Menschen geknüpft. Dem, der die höhere Bestimmung des Geistes noch nicht kennt, ist es ein trauriger Gedanke, daß der Mensch sterben müsse, diese na-

türliche Trauer ist gleichsam für ihn das Letzte: die hohe Bestimmung des Geistes ist aber die, daß er ewig und unsterblich ist: doch diese Hoheit des Menschen, diese Hoheit des Bewußtseyns ist in dieser Geschichte noch nicht enthalten; denn es heißt: Gott sprach: „Nun aber, daß er nicht ausstrecke seine Hand, und breche auch von dem Baum des Lebens und esse, und lebe ewiglich.“ 3, 22. Ferner (V. 19): „Bis daß du wieder zur Erde werdest, davon du genommen bist.“ Das Bewußtseyn der Unsterblichkeit des Geistes ist in dieser Religion noch nicht vorhanden.

In der ganzen Geschichte des Sündenfalls sind diese großen Züge vorhanden in scheinbarer Inconsequenz, wegen der bildlichen Vorstellung des Ganzen. Der Austritt aus der Natürlichkeit, die Nothwendigkeit des Eintretens des Bewußtseyns über das Gute und Böse ist das Hohe, was Gott hier selbst ausspricht. Das Fehlerhafte ist, daß der Tod so dargestellt wird, als sey für ihn kein Trost vorhanden. Die Grundbestimmung der Darstellung ist, daß der Mensch nicht natürlicher seyn soll: darin liegt, was in der wahrhaften Theologie gesagt ist, daß der Mensch von Natur böse sey; das Böse ist das Stehenbleiben in dieser Natürlichkeit, der Mensch muß heraustreten mit Freiheit, mit seinem Willen. Das Weitere ist dann, daß der Geist wiederum zur absoluten Einheit in sich selbst, zur Versöhnung gelangt und die Freiheit eben ist es, die diese Umkehrung des Geistes in sich selbst, diese Versöhnung mit sich enthält; aber diese Umkehrung ist hier noch nicht geschehen, der Unterschied noch nicht in Gott aufgenommen d. h. noch nicht versöhnt. Die Abstraction des Bösen ist noch nicht verschwunden.

Zu bemerken ist noch, daß diese Geschichte im jüdischen Volke geschlafen und ihre Ausbildung in den Büchern der Hebräer nicht erhalten hat; einige Anspielungen in den späteren apokryphischen Büchern abgerechnet kommt sie darin überhaupt nicht vor. Lange Zeit ist sie brach gelegen und erst im Chri-

stenthum sollte sie zu ihrer wahren Bedeutung gelangen. Doch ist keineswegs der Kampf des Menschen in sich selbst in dem jüdischen Volke nicht vorhanden gewesen, vielmehr macht er eine wesentliche Bestimmung des religiösen Geistes unter den Hebräern aus; aber er ist nicht in der speculativen Bedeutung aufgefaßt worden, daß er aus der Natur des Menschen selbst herkomme, sondern nur als zufällig, bei einzelnen Individuen ist er vorgestellt. Gegen den Sündigen und Kämpfenden ist dann auf der andern Seite das Bild des Gerechten entworfen, in welchem das Böse und der Kampf nicht als wesentliches Moment vorgestellt ist, sondern die Gerechtigkeit wird darein gesetzt, daß man den Willen Gottes thue und im Dienste Jehova's beharre durch die Beobachtung der sittlichen Gebote sowohl als der rituellen und staatsrechtlichen Vorschriften. Doch erscheint der Kampf des Menschen in sich selbst überall, besonders in den Psalmen David's; es schreit der Schmerz aus den innersten Tiefen der Seele im Bewußtseyn ihrer Sündhaftigkeit und es folgt die schmerzlichste Bitte um Vergebung und Versöhnung. Diese Tiefe des Schmerzes ist so allerdings vorhanden, aber mehr als dem einzelnen Individuum angehörig als daß er als ewiges Moment des Geistes gewußt würde.

Dieß sind die Hauptmomente der Religion des Einen, soweit sie die Besonderung und die Zweckbestimmung des Einen betreffen. Diese letztere Bestimmung des Zweckes führt uns zum Cultus.

C. Der Cultus.

Gott hat wesentlich ein Verhältniß zum Selbstbewußtseyn, da der Boden, auf dem sein Zweck erscheint, der endliche Geist ist. Wir haben nun zu betrachten die religiöse Gesinnung in diesem Selbstbewußtseyn. Die Vermittelung, insofern sie Gesinnung ist, ist das Setzen der Identität, die an sich gesetzt ist, und so ist sie vermittelnde Bewegung.

Die Gesinnung stellt die innersten Momente des Selbstbewußtseyns vor.

1. Das Selbstbewußtseyn verhält sich zu dem Einen, so ist es zunächst Anschauen, reines Denken des reinen Wesens, als der reinen Macht und des absoluten Seyns, neben welchem nichts Anderes in gleicher Würde ist. Dieses reine Denken nun als Reflexion in sich, als Selbstbewußtseyn ist Selbstbewußtseyn in der Bestimmung des unendlichen Fürsichseyns oder der Freiheit — aber der Freiheit ohne allen concreten Inhalt. Dieses Selbstbewußtseyn ist also noch unterschieden vom wirklichen Bewußtseyn; von allen concreten Bestimmungen des geistigen und natürlichen Lebens, von dem erfüllten Bewußtseyn, den Trieben, Neigungen, dem Reichthume der geistigen Verhältnisse, von alle dem ist noch nichts in das Bewußtseyn der Freiheit aufgenommen. Die Realität des Lebens fällt noch außer dem Bewußtseyn der Freiheit und diese ist noch nicht vernünftig, ist noch abstract und es ist noch kein erfülltes, göttliches Bewußtseyn vorhanden.

Indem nun aber das Selbstbewußtseyn nur ist als Bewußtseyn, als Gegenstand aber für die Einfachheit des Denkens noch kein entsprechender Gegenstand vorhanden und die Bestimmtheit des Bewußtseyns noch nicht aufgenommen ist, so ist Ich sich Gegenstand nur in seinem abstracten Einsseyn mit sich, als unmittelbare Einzelnheit. Das Selbstbewußtseyn ist somit ohne Ausbreitung und Ausdehnung, ohne alle concrete Bestimmung, Gott als unendliche Macht ist in sich auch unbestimmt und es ist kein Drittes, kein Daseyn, in dem sie sich zusammenfänden. Es ist insofern unvermittelte Beziehung und die Gegensätze — die Beziehung auf den Einen im reinen Denken und Anschauen und abstracte Rückkehr in sich, das Fürsichseyn — sind unmittelbar vereinigt. Da nun das Selbstbewußtseyn im Unterschiede von seinem Gegenstande, der der reine Gedanke ist und

nur im Gedanken gefaßt werden kann, leeres, formelles Selbstbewußtseyn, nackt und ohne Bestimmung in sich selbst ist, da ferner alle reelle, erfüllte Bestimmung nur der Macht angehört, so verkehrt sich in diesem absoluten Gegensatze die reine Freiheit des Selbstbewußtseyns in absolute Unfreiheit oder das Selbstbewußtseyn ist das des Knechts zum Herrn. Die Furcht des Herrn ist die Grundbestimmung des Verhältnisses.

Furcht überhaupt habe ich durch die Vorstellung einer Macht über mir, welche mich in meinem Gelten, erscheine dasselbe innerlich oder äußerlich als Besitz, negirt; furchtlos bin ich, wenn ich im Besitz unverletzlicher Selbstständigkeit einer Seits die Gewalt nicht achte und mich als Macht dagegen weiß, so, daß sie nichts über mich vermöge; anderer Seits bin ich aber auch furchtlos, wenn ich das Interesse, das sie zu vernichten im Stande ist, nicht achte und auf diese Weise, auch verletzt, unverletzlich dastehe. Die Furcht nun gewöhnlich hat ein übles Vorurtheil gegen sich, als wolle, wer sich fürchtet, sich nicht als Macht darstellen und vermöge es nicht. Aber die Furcht ist hier nicht Furcht vor Endlichem und vor endlicher Gewalt. Das Endliche ist zufällige Macht, die, auch ohne Furcht, an mich kommen und verletzen kann; sondern die Furcht ist hier Furcht des Unsichtbaren, Absoluten, das Gegentheil des Bewußtseyns meiner, das Bewußtseyn des gegen mich, als Endlichen, unendlichen Selbstes. Durch das Bewußtseyn dieses Absoluten, als der einzigen, der schlechthin negativen Macht, verschwindet jede eigene Kraft; alles, was zur irdischen Natur gehört, geht schlechthin zu Grunde. Diese Furcht ist als diese absolute Negativität seiner selbst die Erhebung in den reinen Gedanken der absoluten Macht des Einen. Und diese Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, welcher darin besteht, das Besondere, Endliche für sich nicht als ein Selbstständiges gelten zu lassen. Was gilt, kann nur gelten als Moment der Or-

ganisation des Einen und der Eine ist die Aufhebung alles Endlichen. Diese weise Furcht ist das wesentliche Eine Moment der Freiheit und besteht in der Befreiung von allem Besonderen, in dem Losreißen von allem zufälligen Interesse, überhaupt darin, daß der Mensch die Negativität von allem Besonderen fühlt. Sie ist daher nicht besondere Furcht vor Besonderem, sondern gerade das Setzen dieser besonderen Furcht als eines Nichtigen, das sich Lossagen von der Furcht. So ist die Furcht nicht Gefühl der Abhängigkeit, sondern das Abstreifen jeder Abhängigkeit, das reine sich Ergehen im absoluten Selbst, gegen welches und in welches das eigene Selbst verdunstet und verschwebt.

Aber so ist das Subject nur im unendlichen Einen. Die absolute Negativität aber ist Beziehung auf sich selbst, Affirmation; durch die absolute Furcht ist daher das Selbst, in seinem sich Aufgeben, im Absolut-positiven. Die Furcht kehrt sich auf diese Weise um in absolute Zuversicht, unendlichen Glauben. Auf anderen Stufen kann die Zuversicht die Form haben, daß das Individuum auf sich beruht. Dieß ist die stoische Freiheit in Ketten. Hier aber hat die Freiheit noch nicht diese Form der Subjectivität, sondern das Selbstbewußtseyn hat sich hier in den Einen zu versenken, dieser aber als das Andre vorgestellt ist wieder das Princip der Abstoßung, in welcher das Selbstbewußtseyn seine Selbstgewißheit wieder gewinnt. Dieser Proceß ist auch in folgender Form zu fassen. Die Knechtschaft ist nämlich Selbstbewußtseyn, Reflexion in sich und Freiheit, die aber ohne allgemeine Ausdehnung und Vernünftigkeit ist und zu ihrer Bestimmtheit, zu ihrem Inhalte das unmittelbare, sinnliche Selbstbewußtseyn hat. Ich als Dieser, in der unmittelbaren Einzelnheit ist daher Zweck und Inhalt. In der Beziehung auf den Herrn hat der Knecht sein absolutes, wesentliches Selbstbewußtseyn, gegen ihn vernichtet er Alles an sich; aber

eben so wird er absolut für sich wiederhergestellt und seine Einzelnheit, weil sie als die concrete Seite in jene Anschauung aufgenommen ist, wird durch dieses Verhältniß absolut berechtigt. Die Furcht, in der der Knecht sich als Nichts betrachtet, giebt ihm die Wiederherstellung seiner Berechtigung. Weil nun das knechtische Bewußtseyn hartnäckig auf seiner Einzelnheit beruht, weil seine Einzelnheit unmittelbar in die Einheit aufgenommen ist, so ist es ausschließend und Gott ist

2. der ausschließende Herr und Gott des jüdischen Volkes. Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß eine orientalische Nation die Religion auf sich beschränkt und daß diese ganz an ihre Nationalität geknüpft erscheint, denn wir sehen dieß bei den Morgenländern überhaupt. Erst die Griechen und die Römer haben fremde Gottesdienste aufgenommen und bei den letzteren dringen alle Religionen ein und gelten nicht als Nationelles; aber bei den Morgenländern ist die Religion durchaus an die Nationalität geknüpft. Die Chinesen, die Perser haben ihre Staatsreligion, die nur für sie ist; bei den Indiern weist die Geburt sogar jedem Individuum seinen Rang und sein Verhältniß zu Brahm an: daher machen diese keinesweges die Forderung an Andere, sich zu ihrer Religion zu bekennen, bei den Indiern hat solche Forderung durchaus keinen Sinn: nach ihren Vorstellungen gehören alle Völker der Erde zu ihrer Religion, die fremden Völker werden sämmtlich zu einer besonderen Kaste gezählt. Dennoch fällt mit Recht diese Ausschließung bei dem jüdischen Volke mehr auf: denn solches Gebundenseyn an die Nationalität widerspricht durchaus der Vorstellung, daß Gott nur im allgemeinen Gedanken gefaßt werde und nicht in einer particularen Bestimmung. Bei den Persern ist Gott das Gute; das ist auch eine allgemeine Bestimmung, aber sie ist selbst noch in der Unmittelbarkeit, deswegen ist Gott identisch mit dem Lichte und das ist eine Particularität. Der jüdische Gott ist nur für den Gedanken,

das macht einen Contrast gegen die Beschränkung auf die Nation. Es erhebt sich zwar auch das Bewußtseyn im Jüdischen Volke zur Allgemeinheit, wie das an mehreren Stellen ausgesprochen ist. Ps. 117, 1: „Lobet den Herrn, alle Heiden; preiset ihn, alle Völker; denn seine Gnade und Wahrheit waltet über uns in Ewigkeit.“ Die Ehre Gottes soll bei allen Völkern offenbar werden; besonders bei den späteren Propheten tritt diese Allgemeinheit als eine höhere Forderung auf: Jesajah läßt sogar Gott sprechen: „Von den Heiden, welche Verehrer Jehovahs werden, will ich Priester und Leviten machen,“ und es gehört dahin auch: „Wer Gott fürchtet und Recht thut in allem Volke, der ist ihm angenehm.“ Alles dieß ist aber später; nach der herrschenden Grundidee ist das jüdische Volk das auserwählte, die Allgemeinheit ist so auf die Particularität reducirt. Sahen wir aber bereits oben in der Entwicklung des göttlichen Zweckes, wie die Beschränktheit desselben in der Beschränktheit begründet ist, die in der Bestimmung Gottes noch liegt, so hat sich uns nun diese Beschränktheit aus der Natur des knechtischen Selbstbewußtseyns erklärt und wir sehen nun auch, wie diese Particularität auch von der subjectiven Seite herkommt. Ihnen, diesen Dienern ist dieß Verehren und Anerkennen des Jehovah eigen und es ist ihr Bewußtseyn, daß es ihnen eigen ist. Das hängt auch mit der Geschichte des Volks zusammen: der jüdische Gott ist der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's, der Gott, der die Juden aus Aegypten führte, und es ist nicht die geringste Reflexion vorhanden, daß Gott auch Anderes gethan, auch bei andern Völkern affirmativ gehandelt habe. Es tritt also hier von der subjectiven Seite, von der Seite des Cultus her die Particularität ein und allerdings kann man sagen, Gott ist der Gott derer, die ihn verehren, denn Gott ist dieß, im subjectiven Geiste gewußt zu werden und sich selbst darin zu wissen. Dieß Moment gehört wesentlich zur Idee Gottes. Das Wissen, Anerkennen ge-

hört wesentlich zu dieser Bestimmung. Es erscheint dieß oft auf eine für uns schiefe Weise, wenn nämlich von Gott gesagt wird, er sey mächtiger und stärker als die anderen Götter, gleich als ob noch Götter neben ihm wären: es sind diese den Juden aber die falschen Götter.

Es ist dieses Volk, das ihn verehrt und so ist er der Gott dieses Volkes und zwar der Herr desselben. Er ist es, der als Schöpfer Himmels und der Erden gewußt wird, er hat Allem Ziel und Maaß gesetzt, — ihm seine eigenthümliche Natur ertheilt, so hat er auch dem Menschen sein Maaß, Ziel und Recht gegeben. Das ist die Bestimmung, daß er als Herr seinem Volke Gesetze giebt, Gesetze in ihrem ganzen Umfange, sowohl die allgemeinen Gesetze, die zehn Gebote, welche allgemeine, sittliche, rechtliche Grundbestimmungen der Gesetzgebung und Moralität sind und die nicht als Vernunftgesetze gelten, sondern als vorgeschrieben von dem Herrn, als auch alle übrigen Staatsgesetze und Einrichtungen. Moses wird Gesetzgeber der Juden genannt, aber er ist den Juden nicht gewesen, was den Griechen Solon und Lykurg (diese gaben als Menschen ihre Gesetze); er hat nur die Gesetze Jehovah's bekannt gemacht, Jehovah selbst hat sie, nach der Erzählung, in den Stein gegraben. Allen noch so geringfügigen Verordnungen, die Einrichtung der Stiftshütte, die Gebräuche beim Opfer und alles sonstige Ceremoniel betreffend, ist in der Bibel die Formel beigesetzt: Jehovah spricht. Alles Gesetz ist vom Herrn gegeben, es ist somit durchaus positives Gebot. Es ist darin eine formelle, absolute Autorität. Das Besondere der politischen Verfassung ist überhaupt nicht aus dem allgemeinen Zweck entwickelt, auch ist es nicht dem Menschen zur Bestimmung überlassen, denn die Einheit läßt nicht die menschliche Willkühr, die menschliche Vernunft neben sich bestehen und eine politische Aenderung ist jedesmal ein Abfall von Gott genannt: sondern das Besondere als ein von Gott Gegebenes ist als ewig festgesetzt. Und hier

stehen die ewigen Gesetze des Rechts, der Moralität in gleichem Rang, in gleicher positiver Form mit den geringfügigsten Verordnungen. Das bildet einen starken Contrast mit dem Begriff, den wir von Gott haben. — Der Cultus nun ist der Dienst Gottes; der Gute, Gerechte ist es, der diesen Dienst leistet, indem er sowohl die sittlichen Gebote als auch die Ceremonialgesetze hält und beobachtet. Das ist der Dienst des Herrn.

Unter der Bedingung der Furcht und des Dienstes ist nun das Volk Gottes ein durch Bund und Vertrag angenommenes. Nämlich die selbstbewußte Gemeinde ist nicht mehr eine ursprüngliche und unmittelbare Einheit mit dem Wesen, wie dieß in der Naturreligion der Fall ist. Die äußerliche Gestalt des Wesens in der Naturreligion ist nur Naturvorstellung, eine Rinde, welche die beiden Seiten des religiösen Verhältnisses nicht wahrhaft scheidet, also nur eine unwesentliche Trennung, nur ein oberflächlicher Unterschied. Der gegenwärtige Standpunkt dagegen geht von der absoluten Reflexion in sich als abstractem Fürsichseyn aus, es tritt daher hier die Vermittlung des Verhältnisses zwischen dem Selbstbewußtseyn und seinem absoluten Wesen ein. Das Selbstbewußtseyn ist aber nicht der Mensch als Mensch im Sinne der Allgemeinheit. Das religiöse Verhältniß ist eine Besonderheit, die man nach der Seite des Menschen zufällig nennen kann, denn alles Endliche ist der absoluten Macht äußerlich und enthält in ihm keine positive Bestimmung. Diese Besonderheit des religiösen Verhältnisses ist aber nicht eine Besonderheit neben andern, sondern ein ausgeschiedener unendlicher Vorzug. Um dieser Bestimmungen willen stellt sich das Verhältniß so, daß jenes Volk unter der Bedingung des Grundgefühles seiner Abhängigkeit, d. h. seiner Knechtschaft angenommen ist. Dieses Verhältniß zwischen der unendlichen Macht und dem Fürsichseyenden ist daher nicht ein solches, das an sich ursprünglich oder nur durch die

Liebe Gottes zu den Menschen gesetzt ist, sondern auf äußerliche Weise, im Vertrage ist diese Einheit gestiftet. Und zwar ist diese Annahme des Volkes ein für allemal geschehen und sie nimmt die Stelle dessen ein, was in der offenbaren Religion in der vollendeten Form die Erlösung und Versöhnung ist.

Mit der Vorstellung Gottes als des Herrn hängt es zusammen, daß sich das jüdische Volk dem Dienste desselben ganz hingegeben hat: daraus erklärt sich auch diese bewunderungswürdige Festigkeit, die nicht Fanatismus des Bekehrens war, wie der Muhamedanismus, der schon von der Nationalität gereinigt ist und nur Gläubige anerkennt, sondern Fanatismus der Hartnäckigkeit; sie beruht allein auf der Abstraction des Einen Herrn; ein Schwanken tritt im Geiste nur dann ein, wenn verschiedene Interessen und Gesichtspuncte neben einander zu stehen kommen; man kann in solchem Kampfe das Eine oder das Andere ergreifen; in dieser Concentration aber des Einen Herrn ist der Geist vollkommen festgehalten. Es folgt daraus, daß gegen dieses feste Band keine Freiheit vorhanden ist; der Gedanke ist schlechthin gebunden an diese Einheit, die die absolute Autorität ist. Damit hängt weiter noch Vieles zusammen. Auch bei den Griechen haben gewisse Institutionen als göttlich gegolten, aber von Menschen waren sie eingesetzt worden, die Juden aber haben nicht so den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen gemacht. Wegen des Mangels der Freiheit haben sie auch nicht an die Unsterblichkeit geglaubt; wenn man vielleicht davon auch einige, wenige Spuren nachweisen wollte, so bleiben doch solche Stellen immer sehr beim Allgemeinen stehen und haben nicht den geringsten Einfluß auf religiöse und moralische Gesichtspunkte. Die Unsterblichkeit der Seele ist noch nicht anerkannt: es ist daher kein höherer Zweck als der Dienst des Jehovah, und für sich hat der Mensch den Zweck, sich und seiner Familie das Leben so lange als möglich zu erhalten. Zeitlicher Besitz nämlich erfolgt für den Dienst,

nicht Ewiges, nicht ewige Seligkeit. Die Anschauung und das Bewußtseyn von der Einheit der Seele mit dem Absoluten, oder von der Aufnahme der Seele in den Schooß des Absoluten ist noch nicht erwacht. Der Mensch hat noch keinen innern Raum, keine innere Ausdehnung oder eine Seele von dem Umfange, die in sich befriedigt sein wollte, sondern die Erfüllung und Realität derselben ist das Zeitliche. Nach dem Gesetz erhielt jede Familie ein Grundstück, das nicht veräußert werden dürfe; so sollte für die Familie gesorgt seyn. Der Zweck des Lebens war somit hauptsächlich die Erhaltung desselben.

Diese Bestimmung hat die Familie und das dazu gehörige Land, woraus sie ihre Subsistenz hat. Der Besitz eines Landes ist das, was dieß Selbstbewußtseyn von seinem Gott erhält. Jene Zuversicht ist eben damit der absolut beschränkte Inhalt der einzelnen Familienexistenz. Eben weil der Mensch in der absoluten Negativität des sich Aufgebens im schlechthin Positiven und somit wieder in der Unmittelbarkeit ist, schlägt die Zuversicht als das aufgegebene endliche Interesse in das Aufgeben des Aufgebens und so in das realisirte endliche Individuum, dessen Glück und Besitz um. Dieser Besitz und dieß Volk ist identisch, untrennbar. Gottes Volk besitzt Kanaan. Gott hat einen Bund mit Abraham gemacht, dessen eine Seite dieser Besitz ist, die affirmative Seite in dieser Sphäre empirischer Besonderheit. Beides ist untrennbar, der besondere Besitz und die Zuversicht, die Frömmigkeit. Der Besitz erhält damit eine unendliche absolute Berechtigung, eine göttliche Berechtigung, die aber zugleich nicht die Gestalt eines juridischen Rechts hat, nicht die eines Eigenthums, dieß vom Besitz unterschiedene ist hier nicht anzuwenden. Das Eigenthum hat die Persönlichkeit, diese Freiheit des einzelnen Individuums zu seiner Quelle; der Mensch ist wesentlich Eigenthümer, insofern er Person ist, aber die empirische Seite des Besitzes ist dabei ganz frei, dem Zufalle preis gegeben, was

ich besitze ist zufällig, gleichgültig, wenn ich als Eigenthümer anerkannt bin, bin ich freie Subjectivität, der Besitz ist gleichgültig. Hier hingegen ist dieser Besitz als solcher identisch mit der Zuversicht und es ist dieser Besitz, der so die absolute Berechtigung hat. Es tritt nicht die Bestimmung des Eigenthums, auch nicht Willkür darin ein. Gott die absolute Idee, dann Eigenthum und Besitz sind drei verschiedene Stufen, hier fällt die bindende Mitte, das Eigenthum, weg und es ist unmittelbar der Besitz aufgenommen in den göttlichen Willen; dieser empirische einzelne Besitz ist es, der als solcher und als so Berechtigtes gelten soll und der freien Bestimmung des Einzelnen, der ihn nicht verkaufen, sondern nur für einige Zeit, immer bis zum Jubeljahr, verpfänden kann, entzogen ist.

Die andere Seite, nämlich das negative Verhältniß, ist der affirmativen Seite entsprechend. Die Anerkennung der Macht muß ebenso als die negative Seite auch empirisch äußerlich nach Eigenthum bestimmt seyn. Das besondere Handeln, reale Benehmen muß ebenso seine negative Seite haben als die Anerkennung des Herrn, es muß ein Dienst seyn, nicht bloß Furcht, sondern ein Aufgeben im Besondern. Dieß ist die andere Seite des Bundes, der einer Seits die Wirkung des Besitzes hat, andererseits aber auch den Dienst verlangt, daß, wie dieß Land gebunden ist an dieß Volk, so es selbst gebunden ist unter den Dienst des Gesetzes. Diese Gesetze sind nun einer Seits Familiengesetze, beziehen sich auf die Familienverhältnisse, haben einen Inhalt von Sittlichem, aber die Hauptsache ist anderer Seits, daß das, was sittlich in sich ist, als ein rein Positives gesetzt, beobachtet werde und daran ist denn natürlich eine Menge äußerlicher zufälliger Bestimmungen angeknüpft, die schlechthin gehalten werden sollen. Der Vernunftlosigkeit des Besitzes entspricht die Vernunftlosigkeit des Dienens, es ist so ein abstracter Gehorsam, der keine Innerlichkeit in Ansehung der Bestimmtheit in sich zu haben braucht, da es eine abstracte Berechtigung

ist. Weil Gott absolute Macht ist, so sind die Handlungen an sich unbestimmt, und deswegen ganz äußerlich, willkührlich bestimmt. Das Halten der Gebote des Dienstes, der Gehorsam gegen Gott ist die Bedingung der Erhaltung des Zustandes des Volks, dieß ist die andere Seite des Bundes. Die Abweichung von den Gesetzen durch die Willkühr der Individuen oder des ganzen Volkes ist möglich; das ist aber nur eine Abweichung von den Geboten und vom Ceremoniendienst, nicht eine Abweichung vom Ursprünglichen, denn dieses gilt als solches, wie es seyn soll. Demnach ist auch die Strafe, die an den Ungehorsam geknüpft ist, nicht die absolute Strafe, sondern nur ein äußeres Unglück, nämlich der Verlust des Besitzes, oder die Schmälerung, die Verkürzung desselben. Die Strafen, welche angedroht sind, sind sinnlich äußerlicher Natur und auf den ungestörten Besitz des Landes sich beziehend. Ebenso wie der Gehorsam nicht geistig sittlicher Art ist, sondern nur der bestimmte, blinde Gehorsam nicht von sittlich freien Menschen, so sind auch die Strafen äußerlich bestimmte. Die Gesetze, Gebote sollen nur wie von Knechten befolgt ausgerichtet werden.

Merkwürdig ist es, diese Strafen zu betrachten, die in fürchterlichen Flüchen angedroht werden, wie denn dieß Volk eine ordentliche Meisterschaft im Fluchen erlangt hat, diese Flüche treffen aber nur das Aeußerliche, nicht das Innere, Sittliche. Im 3. Buch Moses im 26. Kapitel heißt es:

„So ihr meine Satzungen verachtet und nicht thut alle „meine Gebote, und meinen Bund lasset anstehen, so will ich „euch heimsuchen mit Schrecken, Schwulst und Fieber, daß „euch die Angesichte verfallen und die Seele verschmachte. Ihr „sollet euren Saamen umsonst säen und eure Feinde sollen ihn „fressen, und die euch hassen, sollen über euch herrschen und „ihr sollt fliehen, da euch niemand jaget."

„So ihr aber über das mir noch nicht gehorchet, so will „ich's noch sieben Mal mehr machen, euch zu strafen um eure

„Sünden. Und will euren Himmel wie Eisen und eure Erde „wie Erz machen, und eure Mühe und Arbeit soll verloren „seyn, daß euer Land sein Gewächs nicht gebe, und die Bäume „ihre Früchte nicht bringen."

„Und wo ihr mir entgegen wandelt und mich nicht hö„ret, so will ich's noch sieben Mal mehr machen, auf euch „zu schlagen, um eurer Sünde willen. Und will wilde Thiere „unter euch senden, die sollen eure Kinder fressen und euer „Vieh zerreißen, und eurer weniger machen und eure Straßen „sollen wüste werden. Werdet ihr euch aber damit noch nicht „von mir züchtigen lassen und mir entgegen wandeln, so will „ich euch noch sieben Mal mehr schlagen. Und will ein Rache„schwerdt über euch bringen, das meinen Bund rächen soll. „Und ob ihr euch in eure Städte versammlet, will ich doch „die Pestilenz unter euch senden und will euch in eurer Feinde „Hände geben. Dann will ich euch den Vorrath des Brodts „verderben, daß zehn Weiber in einem Ofen backen, und euer „Brodt soll man mit Gewicht auswägen, und wenn ihr esset, „sollet ihr nicht satt werden."

„Werdet ihr aber dadurch mir noch nicht gehorchen, so „will ich auch euch im Grimm entgegen wandeln und will „euch sieben Mal mehr strafen: daß ihr eurer Söhne und „Töchter Fleisch fressen sollt. Und will eure Höhen vertilgen „und eure Bilder ausrotten und will eure Leichname auf eure „Götzen werfen und meine Seele wird an euch Ekel haben, „und will eure Städte wüste machen und eures Heiligthums „Kirchen einreißen, und will euren süßen Geruch nicht riechen. „Also will ich das Land wüste machen, daß eure Feinde, so „darinnen wohnen, sich davor entsetzen werden. Euch aber „will ich unter die Heiden streuen und das Schwerdt auszie„hen hinter euch her."

Wir haben schon gesehen, daß bei den Juden das Böse in den subjectiven Geist fällt und der Herr ist nicht im Kampf

mit dem Bösen, aber er straft das Böse: es erscheint somit dasselbe als ein äußerlicher Zufall, wie es in der Vorstellung des Sündenfalls von außen herkommt, indem der Mensch von der Schlange verführt wird.

Gott straft das Böse, als welches nicht seyn soll, es soll nur das Gute, das der Herr gebietet, seyn. Es ist da noch keine Freiheit vorhanden, auch nicht die Freiheit zu untersuchen, was göttliches und ewiges Gesetz sey. Die Bestimmungen des Guten, die allerdings auch Bestimmungen der Vernunft sind, gelten als Festsetzungen des Herrn and der Herr straft die Uebertretung derselben: das ist der Zorn Gottes. In diesem Verhältniß des Herrn ist nur ein Sollen: was er gebietet, das soll seyn, ist Gesetz. Dem Herrn fällt die strafende Gerechtigkeit anheim: in das Subject als Endliches fällt der Kampf des Guten und des Bösen: es ist so in ihm der Widerspruch vorhanden und es tritt damit die Zerknirschung, der Schmerz ein, daß das Gute nur Sollen ist.

3. Des Cultus dritte Seite ist die Versöhnung, sie kann eigentlich nur besondere Fehler einzelner Individuen betreffen, und geschieht durch Opfer.

Das Opfer hat hier nicht nur den einfachen Sinn, seines Endlichen symbolisch sich abzuthun, sich in der Einheit zu erhalten, sondern näher den Sinn der Anerkennung des Herrn, der Bezeugung der Furcht gegen ihn und dann die weitere Bedeutung, daß dadurch das Uebrige abgekauft und ausgelöst wird: Der Mensch kann die Natur nicht als ein Solches betrachten, dessen er sich nach seiner Willkühr bedienen kann, er kann also hier nicht unmittelbar zugreifen, sondern er muß, was er haben will, durch Vermittlung von einem Fremden empfangen. Alles ist des Herrn und muß ihm abgekauft werden, so wird der Zehnte entrichtet, die Erstgeburt ausgelöst.

Eigenthümlich ist nun, wie die Sühne der Sünde geschieht,

nämlich unter der Vorstellung, daß die verdiente Strafe, die verdiente Manifestation der Richtigkeit dessen, der sich in Sündigkeit erhoben hat, daß dieß übertragen werden könne auf den Theil, der aufgeopfert wird. Dieß ist das Opfer. Das Individuum manifestirt die Richtigkeit seines Geltens. Dadurch kommt die Anschauung herein, daß die verdiente Manifestation der Richtigkeit des Sünders auf das Opfer übertragen wird, indem Gott das Opfer anerkennt und somit das Selbst wieder positiv oder in ihm seyend setzt.

Diese Aeußerlichkeit des Opfers kommt daher, weil die Entsündigung als Strafe nicht als Reinigung als solche, sondern als Verletzung des bösen Willens unter der Bedeutung des Schadens gedacht wird. Damit hängt es auch zusammen, daß besonders das Blut geopfert, an den Altar gesprengt wird. Denn soll die Lebendigkeit als das Höchste des Besitzes aufgegeben werden, so muß wirklich Lebendiges hingegeben werden und das Blut, in dem das Leben des Thieres sey, wird dem Herrn zurückgegeben. Bei den Indiern wurde noch das ganze Thier verehrt; hier ist nun diese Verehrung zurückgenommen, aber das Blut ist noch als ein Unantastbares, Göttliches geachtet, respectirt und darf vom Menschen nicht verzehrt werden. Der Mensch hat noch nicht das Gefühl seiner concreten Freiheit, vor welcher das bloße Leben als Leben etwas Untergeordnetes ist.

Uebergang zur folgenden Stufe.

Wir befinden uns zwar hier überhaupt in der Sphäre der freien Subjectivität, aber diese Bestimmung ist in der Religion der Erhabenheit noch nicht durch die Totalität des religiösen Bewußtseyns hindurchgeführt. Gott war als die substantielle Macht für den Gedanken bestimmt und als der Schöpfer, aber als dieser ist er zunächst nur der Herr seiner Geschöpfe. Die Macht ist so die Ursache, die sich theilt, das aber, worin sie sich theilt, nur beherrscht.

Der weitere Fortschritt besteht nun darin, daß dieß Andere ein Freies, Entlassenes ist und Gott der Gott freier Menschen wird, die auch in ihrem Gehorsam gegen ihn für sich frei sind. Dieser Standpunkt, wenn wir ihn abstract betrachten, enthält folgende Momente in sich: Gott ist der freie Geist für sich und manifestirt sich, indem er sein Anderes sich gegenüber setzt. Dieß von ihm Gesetzte ist sein Ebenbild, denn das Subject schafft nur sich selbst und dasjenige, zu dem es sich bestimmt, ist wieder nur es selbst; damit es aber wirklich als Geist bestimmt sey, muß es dieß Andere negiren und zu sich selbst zurückkommen, denn erst, indem es im Andern sich selbst weiß, ist es frei. Weiß sich aber Gott im Andern, so ist damit ebenso das Andere für sich und weiß es sich frei.

Es ist dieß die Entlassung des Andern als eines Freien, Selbstständigen: die Freiheit fällt so zunächst in das Subject und Gott bleibt in derselben Bestimmung der Macht, die für sich ist und das Subject entläßt. Der Unterschied oder die weitere Bestimmung, die hinzugekommen ist, scheint demnach nur darin zu bestehen, daß die Geschöpfe nicht mehr bloß dienend sind, sondern im Dienste selbst ihre Freiheit zu haben.

Dieß Moment der Freiheit der Subjecte, für welche Gott ist, welches dem betrachteten Standpunkte der Religion der Erhabenheit fehlt, haben wir bereits auf einer niedriger stehenden Stufe, in der Sphäre der Naturreligion, nämlich in der syrischen Religion gesehen und auf der höhern Stufe, zu der wir nun übergehen, ist dasjenige, was dort noch in natürlicher, unmittelbarer Weise angeschaut wurde, in den reinen Boden des Geistes und in dessen innere Vermittlung umzusetzen. Dort, in der Religion des Schmerzes sahen wir, daß Gott sich selbst verliert, daß er stirbt und nur ist vermittelst der Negation seiner selbst. Diese Vermittlung ist das Moment, das hier wieder aufzunehmen ist: der Gott stirbt und aus diesem Tode steht er wieder auf. Das ist die Negation seiner,

die wir einer Seits fassen als das Andere seiner, als die Welt und er stirbt sich, welches diesen Sinn hat, daß er in diesem Tode zu sich selbst kommt. Dadurch aber ist nun das Andere als frei für sich gesetzt und die Vermittlung und Auferstehung fällt demnach auf die andere Seite, auf die des Geschaffenen.

So scheint sich nun der Begriff Gottes selbst nicht zu verändern, sondern nur die Seite des Andern. Daß hier nämlich die Freiheit eintritt, daß diese Seite frei wird, ist darin enthalten, daß im Endlichen dieß Andersseyn Gottes erstirbt und also das Göttliche im Endlichen wieder für sich hervorgeht. So wird das Weltliche als solches gewußt, das das Göttliche an ihm habe, und das Andersseyn, welches zunächst nur die Bestimmung der Negation hat, wird wiederum negirt und ist Negiren der Negation an ihm selbst. Das ist die Vermittlung, die zur Freiheit gehört: Freiheit ist nicht bloße Negation, eine Flucht und Aufgeben, das ist noch nicht die wahre und affirmative, sondern nur die negative Freiheit. Erst die Negation der Natürlichkeit, insofern diese selbst schon als das Negative ist, ist die affirmative Bestimmung der Freiheit. Indem das Andere, nämlich die Welt, das endliche Bewußtseyn und die Knechtschaft und Accidentalität desselben negirt wird, so liegt in dieser Vermittlung die Bestimmung der Freiheit. Die Erhebung des Geistes ist nun diese Erhebung über die Natürlichkeit, aber eine Erhebung, in der, wenn sie Freiheit seyn soll, der subjective Geist auch für sich frei ist. Dieß erscheint also zunächst nur am Subject: „Gott ist der Gott freier Menschen."

Aber die Fortbestimmung fällt auch eben so sehr in die Natur Gottes. Gott ist Geist, aber er ist dieß wesentlich nur, indem er so gewußt wird, daß er an ihm selber die Diremtion seiner ist, das ewige Erschaffen, so daß eben diese Erschaffung des Andern eine Rückkehr zu sich ist, in das Wissen seiner

selbst: so ist Gott ein Gott freier Menschen. Indem dieß zur Bestimmung Gottes selbst gehört, daß er an ihm dieß ist, das Andere seiner selbst zu seyn, und daß dieß Andere eine Bestimmung an ihm selbst ist, so daß er darin zu sich selbst zurückkehrt und dieß Menschliche mit ihm versöhnt ist: so ist damit die Bestimmung gesetzt, daß die Menschlichkeit in Gott selbst ist und so weiß der Mensch das Menschliche als ein Moment des Göttlichen selbst und ist nun in seinem Verhalten zu Gott frei. Denn das, zu dem er sich als zu seinem Wesen verhält, hat die Bestimmung der Menschlichkeit in ihm selbst und darin verhält sich der Mensch einer Seits als zur Negation seiner Natürlichkeit, anderer Seits zu einem Gott, in dem das Menschliche selbst affirmativ eine wesentliche Bestimmung ist. Also ist der Mensch in diesem Verhalten zu Gott frei. Was im concreten Menschen ist, das ist vorgestellt als etwas Göttliches, Substantielles und der Mensch ist nach allen seinen Bestimmungen, nach Allem, was Werth für ihn hat, in dem Göttlichen gegenwärtig. Aus seinen Leidenschaften, sagt ein Alter, hat der Mensch seine Götter gemacht, d. h. aus seinen geistigen Mächten.

In diesen Mächten hat das Selbstbewußtseyn seine Wesenheiten zum Gegenstande und weiß es sich in ihnen frei. Aber es ist nicht die besondere Subjectivität, welche sich in diesen Wesenheiten zum Gegenstande hat und darin das Wohl ihrer Besonderheit begründet weiß, wie in der Religion des Einen, wo nur dieß unmittelbare Daseyn, diese natürliche Existenz dieses Subjects Zweck ist und das Individuum, nicht seine Allgemeinheit das Wesentliche ist, der Knecht daher seine selbstsüchtigen Absichten hat, sondern seine Gattung, seine Allgemeinheit hat hier das Selbstbewußtseyn in den göttlichen Mächten zum Gegenstande. Damit ist das Selbstbewußtseyn über die absolute Forderung für seine unmittelbare Einzelnheit gehoben, über die Sorge dafür hinaus und seine wesentliche

Befriedigung hat es in einer substantiellen, objectiven Macht: es ist nur das Sittliche, das Allgemeinvernünftige, was als das an und für sich Wesentliche gilt, und die Freiheit des Selbstbewußtseyns besteht in der Wesentlichkeit seiner wahrhaften Natur und seiner Vernünftigkeit.

Dieß ist das Ganze dieses Verhältnisses, welches jetzt in den religiösen Geist eingetreten ist: Gott ist an ihm selber die Vermittlung, die der Mensch ist, der Mensch weiß sich in Gott und Gott und der Mensch sagen von einander: das ist Geist von meinem Geist. Der Mensch ist Geist wie Gott; er hat zwar auch die Endlichkeit an ihm und die Trennung, aber in der Religion hebt er seine Endlichkeit auf, da er das Wissen seiner in Gott ist.

Wir treten nun also zur Religion der Menschlichkeit und Freiheit. Aber die erste Form dieser Religion ist selbst mit der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit behaftet und so werden wir das Menschliche an Gott selbst noch auf natürliche Weise sehen. Das Innere, die Idee ist zwar an sich das Wahrhafte, aber noch nicht aus der ersten, unmittelbaren Gestalt der Natürlichkeit herausgehoben. Das Menschliche an Gott macht nur seine Endlichkeit aus und es gehört so diese Religion ihrer Grundlage nach noch zu den endlichen Religionen. Sie ist aber eine Religion der Geistigkeit, weil die Vermittlung, die in ihre Momente auseinandergelegt und zerfallen die vorhergehenden Uebergangsstufen bildete, nun als Totalität zusammengefaßt ihre Grundlage ausmacht.

II.

Die Religion der Schönheit.

Sie ist, wie bereits angegeben worden, in der Existenz die griechische Religion, nach innerer und äußerer Seite ein un-

endlich unerschöpflicher Stoff, bei dem man seiner Freundlichkeit, Anmuth und Lieblichkeit wegen gerne verweilt; hier können wir jedoch nicht auf die Einzelnheiten eingehen, sondern müssen uns an die Bestimmungen des Begriffs halten.

Es ist also A. der Begriff dieser Sphäre anzugeben, dann B. die Gestalt des Gottes und C. der Cultus als die Bewegung des Selbstbewußtseyns im Verhältniß zu seinen wesentlichen Mächten zu betrachten.

A. Der allgemeine Begriff.

1. Die Grundbestimmung ist die Subjectivität als die sich selbst bestimmende Macht. Diese Subjectivität und weise Macht sahen wir bereits als den Einen, der in sich noch unbestimmt ist und dessen Zweck daher in seiner Realität der allerbeschränkteste wird. Die nächste Stufe ist nun, daß diese Subjectivität, diese weise Macht oder mächtige Weisheit sich in sich besondert. Diese Stufe ist ebendamit einer Seits das Herabsetzen der Allgemeinheit, der abstracten Einheit und der unendlichen Macht zur Beschränkung in einen Kreis von Besonderheit, anderer Seits ist aber zugleich damit verbunden eine Erhebung der beschränkten Einzelnheit des realen Zwecks der Allgemeinheit entgegen. In dem Besonderen, was sich hier zeigt, ist beides. Also dieß ist die allgemeine Bestimmung. Dann haben wir zu betrachten, daß einer Seits der bestimmte Begriff, der Inhalt der sich selbst bestimmenden Macht, der ein besonderer ist (denn er ist im Element der Subjectivität), sich in sich subjectivirt; es sind besondere Zwecke, sie subjectiviren sich zunächst für sich und geben einen Kreis von einer Menge eigener göttlicher Subjecte. Die Subjectivität als Zweck ist die Selbstbestimmung und somit hat sie die Besonderung an ihr, und zwar die Besonderung als solche, als eine Welt daseyender Unterschiede, welche als göttliche Gestaltungen sind. Die Subjectivität in der Religion der Erhabenheit hat schon einen bestimmten Zweck, die Familie, das Volk.

Aber dieser Zweck wird nur erfüllt, insofern der Dienst des Herrn nicht versäumt wird. Durch diese Forderung, welche die Aufhebung des subjectiven Geistes für den bestimmten Zweck ist, wird derselbe ein allgemeiner. Wenn also einer Seits durch das Auseinanderschlagen der Einen Subjectivität in eine Vielheit der Zwecke die Subjectivität zur Besonderheit herabgesetzt wird, so ist anderer Seits die Besonderheit der Allgemeinheit entgegengehoben und diese Unterschiede werden dadurch hier göttliche, allgemeine Unterschiede. Diese Besonderheit der Zwecke ist so das Zusammenkommen der abstracten Allgemeinheit und Einzelnheit des Zweckes, ihre schöne Mitte. Diese Besonderheit macht also den Inhalt der allgemeinen Subjectivität aus und insofern er in dieß Element gesetzt ist, subjectivirt er sich selbst zum Subject. Es tritt damit reale Sittlichkeit ein; denn das Göttliche in die bestimmten Verhältnisse des wirklichen Geistes eindringend, sich bestimmend nach der substantiellen Einheit ist das Sittliche. Damit ist auch die reale Freiheit der Subjectivität gesetzt, denn der bestimmte Inhalt ist dem endlichen Selbstbewußtseyn gemeinschaftlich mit seinem Gotte, sein Gott hört auf, ein Jenseits zu sein und hat bestimmten Inhalt, der nach seiner bestimmten Seite in die Wesentlichkeit gehoben und durch das Aufheben der unmittelbaren Einzelnheit ein wesentlicher Inhalt geworden ist.

Was also den Gehalt als solchen, den Inhalt betrifft, so ist die substantielle Grundlage, wie im Zusammenhang aufgezeigt worden ist, die Vernünftigkeit überhaupt, die Freiheit des Geistes, die wesentliche Freiheit. Diese Freiheit ist nicht Willkür, muß von derselben wohl unterschieden werden, sie ist die wesentliche Freiheit, die Freiheit, die sich in ihren Bestimmungen selbst bestimmt. Indem die Freiheit als sich selbst bestimmend die Grundlage dieses Verhältnisses ist, so ist dieß die concrete Vernünftigkeit, welche wesentlich sittliche Principien enthält.

Daß die Freiheit dieß ist, Nichts zu wollen als sich, Nichts zu wollen als die Freiheit, daß dieß das Sittliche ist, daraus die sittlichen Bestimmungen sich ergeben, nämlich das Formelle des Sichselbstbestimmens in den Inhalt umschlägt, das kann hier nicht näher ausgeführt werden.

Indem die Sittlichkeit die wesentliche Grundlage ausmacht, ist dieß jedoch noch die erste, die Sittlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit. Es ist diese Vernünftigkeit, wie ganz allgemeine, so noch in ihrer substantiellen Form. Die Vernünftigkeit ist noch nicht als Ein Subject, hat sich aus dieser gediegenen Einheit, in welcher sie Sittlichkeit ist, noch nicht zur Einheit des Subjects erhoben oder sich in sich vertieft.

Die absolute Nothwendigkeit und die geistige, menschliche Gestalt sind noch unterschieden. Es ist ins Allgemeine zwar die Bestimmtheit gesetzt; diese Bestimmtheit ist aber einer Seits abstract, anderer Seits frei entlassen zu mannigfaltiger Bestimmtheit und noch nicht in jene Einheit zurückgenommen. Daß sie dieß würde, dazu gehörte, daß die Bestimmtheit zum unendlichen Gegensatze (wie in der Religion der Erhabenheit) zugleich ins Unendliche gesteigert wäre, denn nur auf diesem Extreme ist er zugleich fähig, an ihm selbst zur Einheit zu werden. Der Götterkreis der Gestaltung müßte selbst in die Nothwendigkeit als in Ein Pantheon aufgenommen werden. Dieß aber vermag er nur und dessen ist er nur würdig, indem seine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zum einfachen Unterschiede sich verallgemeinert; so erst ist er jenem Elemente angemessen und unmittelbar dann identisch an ihm selbst. Die Geister müssen als der Geist gefaßt werden, so daß der Geist ihre allgemeine Natur für sich herausgehoben ist.

2. Weil die Einheit der Nothwendigkeit noch nicht zum letzten Punkte der unendlichen Subjectivität zurückgeführt ist, so erscheinen die geistigen, wesentlich sittlichen Bestimmungen

als Außereinander, es ist der gehaltvollste Inhalt, aber als Außereinander.

Es ist zu unterscheiden die Sittlichkeit überhaupt und die griechische Moralität und Sittlichkeit, die Subjectivität des Sittlichen, die sich in sich Rechenschaft zu geben weiß, den Vorsatz, die Absicht, den Zweck hat des Sittlichen.

Die Sittlichkeit ist hier noch das substantielle Seyn, das wahrhafte Seyn des Sittlichen, aber noch nicht das Wissen desselben. Dieß ist im objectiven Gehalt so, daß, weil noch nicht Eine Subjectivität, diese Reflexion in sich vorhanden ist, um dieser Bestimmung willen der sittliche Inhalt auseinander fällt, dessen Grundlage die Πάϑη ausmachen, die wesentlich geistigen Mächte, die allgemeinen Mächte des sittlichen Lebens, vornehmlich praktisches Leben, Staatsleben, außerdem Gerechtigkeit, Tapferkeit, Familie, Eid, Ackerbau, Wissenschaft u. s. w.

Damit, daß das Sittliche in diese seine besonderen Bestimmungen auseinander fällt, ist das andere Auseinanderfallen verbunden, daß diesen geistigen Mächten gegenüber auch das Natürliche auftritt. Die Bestimmung der Unmittelbarkeit, die zur Folge hat dieß Zerfallen, enthält die Bestimmung, daß gegenüber die natürlichen Mächte treten, der Himmel, die Erde, Flüsse, Zeiteintheilung.

3. Die letzte Bestimmtheit ist endlich die des Gegensatzes des wesentlichen Selbstbewußtseyns gegen das endliche Selbstbewußtseyn, des wesentlichen Geistes gegen den endlichen. In dieser Bestimmtheit tritt die Form der natürlichen Gestalt der Subjectivität ein, die natürliche Gestalt wird von dem endlichen Selbstbewußtseyn in die Göttlichkeit eingebildet, und diese steht nun dem Selbstbewußtseyn gegenüber.

B. Die Gestalt des Göttlichen.

a. Der Kampf des Geistigen und Natürlichen.

Indem die Grundbestimmung die geistige Subjectivität ist, kann die Naturmacht nicht für sich als die wesentliche gelten.

Doch ist sie eine der Besonderheiten und als die unmittelbarste die erste, durch deren Aufhebung erst die anderen geistigen Mächte entstehen. Wir haben die Macht des Einen gesehen und wie seine für sich seyende Erhabenheit erst aus der Schöpfung resultirte. Diese Eine Grundlage, als das Selbst des Absoluten, fehlt hier. Der Ausgang also ist der vom Kreise der unmittelbaren Natürlichkeit, welche hier nicht als von dem Einen geschaffen erscheinen kann. Die Einheit, in welcher diese Besonderheiten der Naturmächte ruhen, ist nicht geistige, sondern eine selbst natürliche Einheit, das Chaos.

Zuerst von allem, singt Hesiodus, aber ward Chaos (Theog. V. 116.). Somit ist das Chaos selbst ein Gesetztes. Was aber das Setzende sey, ist nicht gesagt. Es heißt nur: es ward. Denn die Grundlage ist nicht das Selbst, sondern das Selbstlose, die Nothwendigkeit, von der nur gesagt werden kann, sie ist. Das Chaos ist die bewegende Einheit des Unmittelbaren; es selbst ist aber noch nicht Subject, Besonderheit; daher wird nicht von ihm gesagt: es zeugt; sondern, wie es selbst nur wird, wird auch aus ihm wieder diese Nothwendigkeit: die weit verbreitete Erde, Tartaros Grauen, Erebos Nacht, so wie Eros, geschmückt vor allen mit Schönheit. Wir sehen die Totalität der Besonderheit entstehen; die Erde, das Positive, die allgemeine Grundlage, Tartaros, Erebos, die Nacht, das Negative und Eros, das Verbindende, Thätige; die Besonderheiten sind nun selbst schon gebährende: die Erde erzeugt aus sich den Himmel, sie gebiert die Gebirge ohne befruchtende Liebe, den verödeten Pontos, aber mit dem Himmel verbunden den Okeanos und seine Beherrscher; ferner gebiert sie die Cyklopen, die Naturgewalten als solche, während die früheren Kinder die natürlichen Dinge selbst als Subjecte sind. Erde und Himmel also sind die abstracten Mächte, welche sich befruchtend die Kreise des natürlichen Besonderen hervorgehen lassen. Das jüngste Kind ist der unerforschliche Chronos. Die Nacht, das zweite

Moment, gebiert alles, was von natürlicher Seite her das Moment der Negation in sich hat. Drittens verbinden sich diese Besonderheiten wechselsweise und erzeugen Positives und Negatives. Alle diese werden später durch die Götter der geistigen Subjectivität besiegt; nur Hekate allein bleibt, als das Schicksal von der natürlichen Seite her.

Die Macht zunächst, das Herrschende über diesen Kreis der Naturgewalten, ist die Abstraction überhaupt, aus der sie entstanden sind, Uranos, und indem er nur Macht ist als Setzen seiner Abstraction, so daß diese das Geltende ist, so drängt er alle seine Kinder zurück. Aber das Resultat des Himmels ist die unerforschliche Zeit, das jüngste Kind. Dieses besiegt den Uranos durch die List der Erde. Alles ist hier in Gestalt subjectiven Zwecks und die List das Negative der Gewalt. Aber indem jetzt die besonderen Gewalten sich frei und geltend machen, nennt sie Uranos mit strafendem Namen Titanen, deren Unbill einstens geahnt wird.

Diese besondern Naturgewalten sind auch personificirt; aber die Personification ist an ihnen nur oberflächlich, denn der Inhalt von Helios z. B. oder Okeanos ist ein Natürliches, nicht geistige Macht. Wird daher Helios auf menschliche Weise als thätig vorgestellt, so ist das leere Form der Personification. Helios ist nicht Gott der Sonne, nicht Sonnengott (so drücken sich die Griechen nie aus), Okeanos nicht der Gott des Meeres, so daß der Gott und das, worüber er herrscht, unterschieden wären: sondern diese Mächte sind Naturmächte.

Das erste Moment in diesem natürlichen Kreise ist so das Chaos mit seinen Momenten durch die abstracte Nothwendigkeit gesetzt; das zweite die Periode der Erzeugung unter Uranos Herrschaft, wo diese abstracten, aus dem Chaos hervorgegangenen Momente das Gebährende sind; das dritte ist die Herrschaft des Chronos, wo die besonderen selbst schon geborenen Naturmächte gebähren. Dadurch ist das Gesetzte

selbst das Setzende und der Uebergang zum Geist gemacht. Dieser Uebergang zeigt sich näher am Chronos dadurch, daß er sich selbst den Untergang gebiert. Er ist überhaupt durch Aufhebung der unmittelbaren Gestalten Herrscher. Er selbst aber ist unmittelbar und dadurch der Widerspruch, an ihm selbst unmittelbar das Aufheben der Unmittelbarkeit zu seyn. Er erzeugt aus sich die geistigen Götter; doch insofern sie zunächst nur natürliche sind, hebt er sie auf, verschlingt sie. Sein Aufheben aber der geistigen Götter muß selbst aufgehoben werden und geschieht wieder durch List gegen die Naturgewalt des Chronos. Zeus, der Gott geistiger Subjectivität, lebt. So tritt dem Chronos sein Anderes gegenüber und es entsteht überhaupt der Kampf der Naturmächte und der Götter des Geistes.

So sehr also dieß Zerfallen Statt findet, worin die natürlichen Mächte als für sich erscheinen, ebenso tritt die Einheit des Geistigen und Natürlichen — und das ist das Wesentliche — immer mehr hervor, die aber nicht Neutralisation Beider, sondern diejenige Form ist, in der das Geistige nicht nur das Ueberwiegende, sondern auch das Herrschende, Bestimmende, das Natürliche ideell, unterworfen ist.

Das Bewußtseyn von dieser Unterwerfung der Naturmächte unter das Geistige haben die Griechen darin ausgesprochen, daß Zeus durch einen Krieg die Herrschaft der geistigen Götter gegründet und die Naturmacht besiegt und vom Throne gestürzt habe. Die geistigen Mächte sind es nun, die die Welt regieren.

In diesem Götterkriege ist die ganze Geschichte der griechischen Götter und ihre Natur ausgedrückt. Außer diesem Kriege haben sie sonst nichts gethan; wenn sie sich auch weiter eines Individuums oder Troja's u. s. w. annehmen, so ist das nicht mehr ihre Geschichte und nicht die geschichtliche Entwickelung ihrer Natur. Das aber, daß sie als das geistige Princip sich zur Herrschaft erhoben und das Natürliche besiegt haben, das

ist ihre wesentliche That und das wesentliche Bewußtseyn der Griechen von ihnen.

Die natürlichen Götter werden also unterjocht, vom Throne gestoßen; über die Naturreligion siegt das geistige Princip, und die Naturgewalten sind an den Saum der Welt, jenseits der Welt des Selbstbewußtseyns verwiesen, aber sie haben auch ihre Rechte behalten. Sie sind als Naturmächte zugleich als ideell, unterworfen gesetzt dem Geistigen, so daß sie am Geistigen, oder an den geistigen Göttern selbst eine Bestimmung ausmachen, in diesen selbst noch dieß natürliche Moment enthalten ist, aber nur als Anklang an das Naturelement, als nur eine Seite an ihnen.

Zu diesen alten Göttern gehören aber nicht nur Naturmächte, sondern auch Dike, die Eumeniden, Erinnyen: auch der Eid, der Styx werden zu den alten Göttern gerechnet. Sie unterscheiden sich von den neuen dadurch, daß sie, obwohl sie das Geistige sind, das Geistige sind als eine nur in sich seyende Macht oder als rohe unentwickelte Geistigkeit: die Erinnyen nur die innerlich Richtenden, der Eid diese Gewißheit in meinem Gewissen, — seine Wahrheit liegt, ob ich ihn schon äußerlich ablege, in mir; wir können den Eid mit dem Gewissen vergleichen.

Dagegen Zeus ist der politische Gott, der Gott der Gesetze, der Herrschaft, aber der bekannten Gesetze, nicht der Gesetze des Gewissens. Das Gewissen hat im Staat kein Recht — wenn der Mensch auf sein Gewissen sich beruft, so kann der Eine dieß Gewissen, der Andere ein anderes haben — sondern das Gesetzliche. Damit das Gewissen rechter Art sey, muß das, was es als recht weiß, objectiv, dem objectiven Rechte angemessen seyn, muß nicht nur innerlich hausen. Ist das Gewissen richtig, so ist es ein vom Staat anerkanntes, wenn der Staat eine sittliche Constitution ist.

Die Nemesis ist so auch eine alte Gottheit, sie ist nur

das Formelle, das Hohe, sich Erhebende herabzusetzen, das bloße Nivelliren, der Neid, das Vorzügliche herunterzusetzen, so, daß es mit Anderem auf gleicher Stufe steht. In der Dike ist nur das strenge, abstracte Recht enthalten. Orest ist verfolgt von den Eumeniden und wird von Athene, vom sittlichen Recht, dem Staate freigesprochen: das sittliche Recht ist ein anderes, als das bloß strenge, die neuen Götter sind die Götter des sittlichen Rechts.

Die neuen Götter sind aber auch wieder das Gedoppelte selbst und vereinigen in sich das Natürliche und Geistige. Für die wesentliche Anschauung des Griechen war allerdings das Naturelement oder die Naturmacht nicht das wahrhaft Selbstständige, sondern nur die geistige Subjectivität. Die inhaltsvolle Subjectivität als solche, die sich nach Zwecken bestimmt, kann nicht einen bloßen Naturgehalt in sich tragen. Die griechische Phantasie hat daher auch nicht die Natur mit Göttern bevölkert, wie den Indern aus allen natürlichen Gestalten die Gestalt eines Gottes hervorspringt. Das griechische Princip ist vielmehr die subjective Freiheit und da ist das Natürliche allerdings nicht mehr würdig, den Inhalt des Göttlichen auszumachen. Andererseits ist aber diese freie Subjectivität noch nicht die absolut freie, nicht die Idee, die sich als Geist wahrhaft realisirt hätte, d. h. sie ist noch nicht allgemeine unendliche Subjectivität. Wir sind nur auf der Stufe, die dahin führt. Der Inhalt der freien Subjectivität ist noch besonderer; er ist zwar geistig, aber da der Geist sich nicht selbst zum Gegenstande hat, so ist die Besonderheit noch natürliche und selbst als die eine Bestimmung an den geistigen Göttern noch vorhanden.

So ist Jupiter das Firmament, die Atmosphäre (im Lateinischen heißt es noch sub jove frigido) das Donnernde, aber außer diesem Naturprincip ist er nicht nur der Vater der Götter und Menschen, sondern er ist auch der politische Gott,

das Recht und die Sittlichkeit des Staats, diese höchste Macht auf Erden. Sonst ist er eine vielseitige sittliche Macht, der Gott der Gastfreundschaft in Beziehung auf die alten Sitten, wo das Verhältniß unterschiedener Staaten noch nicht bestimmt war, die Gastfreundschaft wesentlich das sittliche Verhältniß betraf von Bürgern, die unterschiedenen Staaten angehörten.

Poseidon ist das Meer, wie Okeanos, Pontos: er behält diese Wildheit des Elements, ist aber auch aufgenommen unter die neuen Götter. Phöbos ist der wissende Gott; schon der Analogie, der substantiellen, logischen Bestimmung nach entspricht er dem Licht und Phöbos ist der Nachklang der Sonnenmacht.

Der Lykische Apoll hat unmittelbaren Zusammenhang mit dem Licht. Das kommt aus dem Kleinasiatischen her: gegen Morgen kommt das Natürliche, das Licht mehr hervor. Phöbos verhängt die Pest im griechischen Lager, das hängt sogleich mit der Sonne zusammen: die Pest ist diese Wirkung des heißen Sommers, der Sonnenhitze. Auch die Abbildungen des Phöbos haben Attribute, Symbole, die mit der Sonne zusammenhängen.

Dieselben Gottheiten, die vorher titanisch und natürlich waren, erscheinen nachher mit einer geistigen Grundbestimmung, welche die herrschende ist, ja man hat sogar gestritten, ob im Apollo noch etwas Natürliches sey. Im Homer ist allerdings Helios die Sonne, aber unmittelbar zugleich die Klarheit, das geistige Moment, das Alles bescheint und erleuchtet. Aber auch noch später ist dem Apoll immer noch etwas von seinem Naturelement geblieben: er ward mit strahlendem Haupte dargestellt.

Dieses ist das Allgemeine, wenn es auch bei den einzelnen Göttern nicht besonders bemerklich wäre. Vollkommene Consequenz ist überhaupt darin nicht zu suchen. Ein Element tritt einmal stärker, das andere Mal schwächer hervor. In den Eumeniden des Aeschylos gehen die ersten Scenen vor dem

Tempel Apollo's vor. Da wird zur Verehrung aufgerufen: zuerst sey zu verehren die Orakelgeberin (die Γαῖα), das Naturprincip, dann die Θέμις, schon eine geistige Macht, aber, wie die Dike, gehört sie zu den alten Göttern, dann kommt die Nacht, dann Phöbos — an die neuen Götter sey das Orakel übergegangen. Pindar spricht auch von solcher Succession in Beziehung auf das Orakel, er macht die Nacht zur ersten Orakelgeberin; dann folgt die Themis und dann Phöbos. Dieß ist so der Uebergang von den Naturgestalten zu den neuen Göttern. Im Kreis der Dichtkunst, des Erzeugens dieser Lehren, ist dieß nicht historisch zu nehmen nicht als fest, so daß nicht davon hätte abgewichen werden können.

So ist auch das Geräusch, Säuseln der Blätter, aufgehängter Becken, die erste Weise des Orakelgebens, bloß Naturlaute; erst später erscheint eine Priesterin, die in menschlichen, wenn auch nicht klaren Lauten Orakel giebt. Ebenso sind die Musen zuerst Nymphen, Quellen, die Wellen, das Geräusch, Gemurmel der Bäche — allenthalben Anfang von der natürlichen Weise, von Naturmächten, welche verwandelt werden in einen Gott geistigen Inhalts. Eine solche Umwandlung zeigt sich auch in der Diana. Die Diana von Ephesus ist noch asiatisch und wird vorgestellt mit vielen Brüsten und bedeckt mit Bildwerken von Thieren. Sie hat überhaupt das Naturleben die erzeugende und ernährende Kraft der Natur zur Grundlage. Hingegen die Diana der Griechen ist die Jägerin, die die Thiere tödtet; sie hat nicht den Sinn und die Bedeutung der Jagd überhaupt, sondern der Jagd auf die wilden Thiere. Und zwar werden durch die Tapferkeit der geistigen Subjectivität diese Thiere erlegt und getödtet, die in den früheren Sphären des religiösen Geistes als absolut geltend betrachtet wurden.

Prometheus, der auch zu den Titanen gerechnet wird, ist eine wichtige, interessante Figur. Prometheus ist Natur-

macht; aber er ist auch Wohlthäter der Menschen, indem er sie die ersten Künste gelehrt hat. Er hat ihnen das Feuer vom Himmel geholt; das Feueranzünden gehört schon einer gewissen Bildung an; es ist der Mensch schon aus der ersten Rohheit herausgetreten. Die ersten Anfänge der Bildung sind so in den Mythen in dankbarem Andenken aufbewahrt worden. Prometheus hat die Menschen auch opfern gelehrt, so daß sie auch Etwas vom Opfer hätten: nicht den Menschen hätten die Thiere gehört, sondern einer geistigen Macht, d. h. sie haben kein Fleisch gegessen. Er habe aber dem Zeus das ganze Opfer genommen, er habe nämlich zwei Haufen gemacht, einen von den Knochen, über welche er die Haut des Thieres geworfen, und einen andern von dem Fleische und Zeus habe nach den ersten gegriffen.

Opfern ist so ein Gastmahl geworden, wobei die Götter die Eingeweide, Knochen bekamen. Dieser Prometheus hat die Menschen gelehrt, daß sie zugriffen und die Thiere zu ihren Nahrungsmitteln machten; die Thiere durften sonst von dem Menschen nicht angerührt werden; sie waren ein von ihm zu Respectirendes; noch im Homer werden Sonnenrinder des Helios erwähnt, die von den Menschen nicht berührt werden durften. Bei den Indern, Aegyptern war es verpönt, Thiere zu schlachten. Prometheus hat die Menschen gelehrt, das Fleisch selbst zu essen und dem Jupiter nur Haut und Knochen zu lassen.

Aber Prometheus ist ein Titan, wird an den Kaukasus geschmiedet und ein Geier nagt beständig an seiner immer wachsenden Leber — ein Schmerz, der nie aufhört. Was Prometheus die Menschen gelehrt, sind nur solche Geschicklichkeiten, welche die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse angehen. In der bloßen Befriedigung dieser Bedürfnisse ist nie eine Sättigung, sondern das Bedürfniß wächst immer fort und die Sorge ist immer neu — das ist durch jenen Mythus angedeutet. Bei Plato heißt es in einer Stelle, die Politik habe Prometheus

den Menschen nicht bringen können; denn sie sey in der Burg des Zeus aufbewahrt gewesen; es wird hier somit ausgesprochen, daß sie dem Zeus eigenthümlich angehörig gewesen.

Es wird so wohl dankbar erwähnt, daß Prometheus den Menschen das Leben durch Kunstfertigkeiten erleichtert; ungeachtet dieß aber menschliche Verstandesmächte sind, gehört er doch zu den Titanen: denn diese Künste sind noch keine Gesetze, keine sittliche Gewalt.

Sind die Götter die geistige Besonderheit von Seiten der Substanz aus, welche in sie sich auseinanderreißt, so ist eben damit andererseits die Beschränktheit des Besondern der substantiellen Allgemeinheit entgegengehoben. Dadurch erhalten wir die Einheit von Beidem, den göttlichen Zweck vermenschlicht, den menschlichen zum göttlichen erhoben. Dieß giebt die Heroen, die Halbgötter. Besonders ausgezeichnet ist in dieser Rücksicht die Gestalt des Herakles. Er ist menschlicher Individualität, hat es sich sauer werden lassen; durch seine Tugend hat er den Himmel errungen. Die Heroen daher sind nicht unmittelbar Götter; sie müssen erst durch die Arbeit sich in das Göttliche setzen. Denn die Götter geistiger Individualität, obgleich jetzt ruhend, sind doch nur durch den Kampf mit den Titanen; dieß ihr Ansich ist in den Heroen gesetzt. So steht die geistige Individualität der Heroen höher, als die der Götter selbst; sie sind, was die Götter an sich sind, wirklich, die Bethätigungen des Ansich und wenn sie auch in der Arbeit ringen müssen, so ist dieß eine Abarbeitung der Natürlichkeit, welche die Götter noch an sich haben. Die Götter kommen von der Naturmacht her; die Heroen aber von den Göttern.

Indem so die geistigen Götter das Resultat durch Ueberwindung der Naturmacht, aber nur erst durch diese sind, so haben sie ihr Werden an ihnen selbst und zeigen sich als concrete Einheit. Die Naturmächte sind in ihnen als ihre Grundlage

enthalten; wenn auch dieß Ansich in ihnen verklärt ist. In den Göttern somit ist dieser Nachklang der Naturelemente, ein Nachklang, den Herakles nicht hat. Daß dieser Unterschied auch den Griechen selbst zum Bewußtseyn gekommen ist, davon giebt es mehrere Zeichen. Bei Aeschylos sagt Prometheus, er habe seinen Trost, Trotz und seine Satisfaction darin, daß dem Zeus ein Sohn geboren werden würde, der ihn vom Throne werfen würde. Dieselbe Weissagung vom Sturz der Herrschaft des Zeus und durch die gesetzte Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die in den Heroen liegt, ist bei Aristophanes ausgesprochen. Da sagt Bakchos zum Herakles: wenn Zeus mit Tode abgeht, beerbst Du ihn. —

b. Die gestaltlose Nothwendigkeit.

Die Einheit, welche die Mehrheit der besondern Götter verbindet, ist zunächst noch eine oberflächliche. Zeus beherrscht sie auf hausväterliche, patriarchalische Weise, wo der Regent am Ende thut, was die Anderen im Ganzen auch wollen, die zu allem, was geschieht, ihren Senf geben. Aber diese Herrschaft ist nicht ernsthaft. Die höhere, absolute Einheit in Form absoluter Macht steht über ihnen als ihre reine Macht; diese Macht ist das Schicksal, die einfache Nothwendigkeit.

Diese Einheit als die absolute Nothwendigkeit hat die allgemeine Bestimmtheit in ihr, sie ist die Fülle aller Bestimmungen, aber sie ist nicht in sich entwickelt, da der Inhalt vielmehr auf besondere Weise an die vielen aus ihr heraustretenden Götter vertheilt ist. Sie selbst ist leer und ohne Inhalt, verschmäht alle Gemeinschaft und Gestaltung und thront furchtbar über Allem, als blinde, unverstandene, begrifflose Macht. Begrifflos ist sie, weil nur das Concrete begriffen werden kann, sie selbst aber noch abstract ist und sich noch nicht zum Zweckbegriff, zu bestimmten Bestimmungen entwickelt hat.

Die Nothwendigkeit bezieht sich nun wesentlich auf die

Welt. Denn die Bestimmtheit ist Moment der Nothwendigkeit selbst und die concrete Welt ist die entwickelte Bestimmtheit, das Reich der Endlichkeit, des bestimmten Daseyns überhaupt. Die Nothwendigkeit hat zunächst nur eine abstracte Beziehung auf die concrete Welt und diese Beziehung ist die äußerliche Einheit der Welt, die Gleichheit überhaupt, die ohne weitere Bestimmung in ihr selbst, begrifflos — die Nemesis ist. Sie macht das Hohe und Erhabene niedrig und stellt so die Gleichheit her. Diese Gleichmachung ist aber nicht so zu verstehen, daß, wenn das sich Hervorthuende und das zu Hohe erniedrigt wird, nun auch das Niedrige erhoben werde. Sondern das Niedrige ist, wie es seyn soll, es ist das Endliche, welches keine besondern Ansprüche und noch keinen unendlichen Werth in sich hat, an den es appelliren könnte. Es ist also nicht zu niedrig; aber es kann über das gemeine Loos und über das gewöhnliche Maaß der Endlichkeit heraustreten und wenn es so gegen die Gleichheit handelt, wird es von der Nemesis wieder herabgedrückt.

Betrachten wir hier sogleich das Verhältniß des endlichen Selbstbewußtseyns zu dieser Nothwendigkeit, so ist unter dem Druck ihrer eisernen Macht nur ein Gehorchen ohne innere Freiheit möglich. Allein eine Form der Freiheit ist wenigstens auch von Seite der Gesinnung vorhanden. Der Grieche, der die Gesinnung der Nothwendigkeit hat, beruhigt sich damit: Es ist so, da ist Nichts dagegen zu machen, das muß ich mir gefallen lassen. In dieser Gesinnung, daß ich es mir gefallen lassen muß, daß es mir sogar gefällt, darin ist die Freiheit vorhanden, daß es das Meinige ist.

Diese Gesinnung enthält, daß der Mensch diese einfache Nothwendigkeit vor sich hat. Indem er auf diesem Standpunkt steht: „Es ist so," hat er alles Besondere auf die Seite gesetzt, Verzicht geleistet, abstrahirt von allen besonderen Zwecken, Interessen. Die Verdrießlichkeit, Unzufriedenheit der Menschen

ist eben, daß sie an einem bestimmten Zweck festhalten, diesen nicht aufgeben, und wenn es diesem nicht angemessen oder gar zuwider geht, sind sie unzufrieden. Da ist keine Uebereinstimmung zwischen Dem, was da ist und Dem, was man will, weil sie das Sollen in sich haben: „Das soll seyn."

So ist Unfriede, Entzweiung in sich vorhanden; aber auf diesem Standpunkt ist kein Zweck, kein Interesse festgehalten gegen die Verhältnisse, wie sie sich nur machen. Unglück, Unzufriedenheit ist nichts Anderes als der Widerspruch, daß Etwas meinem Willen zuwider ist. Ist das besondere Interesse aufgegeben, so habe ich mich zurückgezogen in diese reine Ruhe, in dieses reine Seyn, in dieses „Ist."

Da ist kein Trost für den Menschen vorhanden, aber auch nicht nothwendig. Trost bedarf er, als er für den Verlust Ersatz verlangt; aber hier hat er auf die innere Wurzel der Zerrissenheit und des Unfriedens Verzicht geleistet und das Verlorene ganz aufgegeben, weil er die Kraft hat, in die Nothwendigkeit zu schauen. Es ist daher nur ein falscher Schein, daß das Bewußtseyn im Verhältnisse zur Nothwendigkeit vernichtet sey, schlechthin zu einem Jenseits sich verhalte und Nichts mit sich Befremdetes darin habe. Die Nothwendigkeit ist nicht Einer und das Bewußtseyn ist daher nicht für sich darin oder es ist nicht selbstisches Eins in seiner Unmittelbarkeit. Im Verhältniß zu dem, der Einer ist, ist es für sich, will es für sich seyn und beharrt es auf sich. Der Knecht hat in seinem Dienste, in der Unterwerfung, Furcht, und in der Niederträchtigkeit gegen den Herrn selbstsüchtige Absicht. Im Verhältnisse aber zur Nothwendigkeit ist das Subject als nicht für sich seyend, für sich selbst bestimmt, es hat sich vielmehr aufgegeben, behält keinen Zweck für sich und eben die Verehrung der Nothwendigkeit ist diese bestimmungs- und ganz gegensatzlose Richtung des Selbstbewußtseyns. Was wir heutzutage Schicksal nennen, ist gerade das Gegentheil von dieser Richtung

des Selbstbewußtseyns. Man spricht von gerechtem, ungerechtem, verdientem Schicksal, man braucht das Schicksal zur Erklärung d. h. als den Grund eines Zustandes und des Schicksals von Individuen. Hier ist eine äußerliche Verbindung von Ursache und Wirkung, wodurch am Individuum ein Erbübel, ein alter Fluch, der auf dem Hause ruht u. s. w. ausbricht. In solchen Fällen hat also das Schicksal den Sinn, daß irgend ein Grund sey, aber ein Grund, der zugleich ein jenseitiger ist, und das Schicksal ist dann Nichts als ein Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, von Ursachen, welche für den, welchen das Schicksal trifft, endliche Ursachen seyn sollen und wo doch ein verborgener Zusammenhang ist zwischen dem, was der Leidende für sich ist, und dem, was unverdienter Weise über ihn kommt.

Die Anschauung und Verehrung der Nothwendigkeit ist vielmehr gerade das Gegentheil, in ihr ist jene Vermittelung und das Räsonnement über Ursache und Wirkung aufgehoben. Man kann nicht von einem Glauben an die Nothwendigkeit sprechen, als ob die Nothwendigkeit ein Wesen oder ein Zusammenhang wäre von Verhältnissen, wie von Ursach und Wirkung und als ob sie so in objectiver Gestalt dem Bewußtseyn gegenüberstünde. Vielmehr daß man sagt: „es ist nothwendig" setzt das Aufgeben alles Räsonnements und die Verschließung des Geistes in die einfache Abstraction voraus. Edlen und schönen Charakteren gibt diese Richtung des Geistes, welche das aufgegeben hat, was, wie man sagt, das Schicksal entreißt, eine Größe, Ruhe und den freien Adel, den wir auch an den Alten finden. Diese Freiheit ist aber nur die abstracte, die nur über dem Concreten, Besonderen steht, aber nicht mit dem Bestimmten in Harmonie gesetzt ist, d. h. sie ist reines Denken, Seyn, Insichseyn, das Aufgeben des Besondern. Dagegen in der höhern Religion ist der Trost der, daß der absolute Endzweck auch im Unglück erreicht werde, so daß das Ne-

gative in das Affirmative umschlägt. „Die Leiden dieser Zeit sind der Weg zur Seeligkeit."

Die abstracte Nothwendigkeit als dieses Abstractum des Denkens und des Zurückgehens in sich ist das eine Extrem; das andere Extrem ist die Einzelnheit der besondern göttlichen Mächte.

c. Die gesetzte Nothwendigkeit oder die besondern Götter, deren Erscheinung und Gestalt.

Die göttlichen besondern Mächte gehören dem an sich Allgemeinen, der Nothwendigkeit an, treten aber aus dieser heraus, weil sie für sich noch nicht als der Begriff gesetzt und als Freiheit bestimmt ist. Die Vernünftigkeit und der vernünftige Inhalt ist noch in der Form der Unmittelbarkeit oder die Subjectivität ist nicht als die unendliche gesetzt und die Einzelnheit tritt deshalb als äußerliche auf. Der Begriff ist noch nicht enthüllt und die Seite seines Daseyns enthält noch nicht den Inhalt der Nothwendigkeit. Damit ist es aber auch gesetzt, daß die Freiheit des Besondern nur der Schein der Freiheit ist und daß die besondern Mächte in der Einheit und Macht der Nothwendigkeit gehalten werden.

Die Nothwendigkeit für sich ist nichts Göttliches oder nicht das Göttliche überhaupt. Man kann wohl sagen: Gott ist die Nothwendigkeit, d. h. sie ist eine seiner Bestimmungen, wenn auch eine noch unvollendete — aber nicht: die Nothwendigkeit ist Gott. Denn die Nothwendigkeit ist nicht die Idee, sie ist vielmehr abstracter Begriff. Aber schon die Nemesis, noch mehr diese besondern Mächte sind göttliche, insofern als jene auf die daseyende Realität Beziehung hat, diese aber an ihnen selbst als unterschieden von der Nothwendigkeit bestimmt sind, und damit als unterschieden von einander und in der Nothwendigkeit gehalten als Einheit des ganz Allgemeinen und Besondern sind.

Weil nun aber die Besonderheit noch nicht durch die Idee gemäßigt und die Nothwendigkeit nicht das inhaltsvolle Maaß

der Weisheit ist, so tritt die unbeschränkte Zufälligkeit des Inhalts in den Kreis der besondern Götter ein.

α. Die Zufälligkeit der Gestaltung.

Schon die zwölf Hauptgötter des Olympos sind nicht durch den Begriff geordnet und sie machen kein System aus. Ein Moment der Idee spielt wohl an, aber es ist nicht auszuführen.

Als abgesondert von der Nothwendigkeit sind die göttlichen Mächte derselben äußerlich, also unvermittelte, schlecht unmittelbare Gegenstände, natürliche Existenzen: Sonne, Himmel, Erde, Meer, Berge, Menschen, Könige u. s. w. Aber sie bleiben auch gehalten von der Nothwendigkeit und so ist die Natürlichkeit an ihnen aufgehoben. Bliebe es dabei, daß diese Mächte nach natürlicher, unmittelbarer Existenz die göttlichen Wesenheiten wären, so wäre dieß ein Rückfall zur Naturreligion, wo das Licht, die Sonne, dieser König, nach seiner Unmittelbarkeit Gott ist und das Innere, Allgemeine noch nicht zu dem Moment des Verhältnisses gekommen ist, welches aber doch die Nothwendigkeit wesentlich und schlechthin in ihr enthält, da in ihr das Unmittelbare nur ein Gesetztes und Aufgehobenes ist.

Wenn aber auch aufgehoben ist das Naturelement doch noch eine Bestimmtheit der besondern Mächte und indem es in die Gestalt der selbstbewußten Individuen aufgenommen ist, ist es ein reichhaltiger Quell zufälliger Bestimmungen geworden. Die Zeitbestimmung, das Jahr, die Monatseintheilung spielt noch so sehr an den concreten Göttern herum, daß man es sogar, wie Dupuis, versucht hat, sie zu Calendergöttern zu machen. Auch die Anschauung vom Erzeugen der Natur, vom Entstehen und Vergehen ist noch in mannigfachen Anklängen im Kreis der geistigen Götter wirksam gewesen. Aber als erhoben in die selbstbewußte Gestalt dieser Götter erscheinen jene natürlichen Bestimmungen als zufällig und sind sie zu

Bestimmungen selbstbewußter Subjectivität verwandelt, wodurch sie ihren Sinn verloren haben. Das große Recht ist zuzugeben, daß in den Handlungen dieser Götter nach sogenannten Philosophemen gesucht wird. Zeus schmaus'te z. B. mit den Göttern zwölf Tage bei den Aethiopiern, hing Juno zwischen Himmel und Erde auf u. s. w. Solche Vorstellungen, wie auch die unendliche Menge von Liebschaften, die dem Zeus zugeschrieben werden, haben allerdings ihre erste Quelle in einer abstracten Vorstellung, die sich auf Naturverhältnisse, Naturkräfte und auf das Regelmäßige und Wesentliche in derselben bezogen und man hat also das Recht nach dergleichen zu forschen. Aber diese natürlichen Beziehungen sind zugleich zu Zufälligkeiten herabgesetzt, da sie nicht ihre Reinheit behalten haben, sondern in Formen verwandelt sind, die der subjectiven menschlichen Weise angemessen sind. Das freie Selbstbewußtseyn macht sich nichts mehr aus solchen natürlichen Bestimmungen.

Eine andere Quelle zufälliger Bestimmungen ist das Geistige selbst, die geistige Individualität und deren geschichtliche Entwickelung. Der Gott wird dem Menschen in seinen eigenen Schicksalen offenbar oder in dem Schicksal eines Staates und dieß wird zu einer Begebenheit, die als That, Wohlwollen oder Feindschaft des Gottes angesehen wird. Dies giebt unendlich mannichfaltigen, aber auch zufälligen Inhalt, wenn eine Begebenheit, das Glück oder Unglück zur That eines Gottes erhoben wird und dazu dient, die Handlungen des Gottes näher und im Einzelnen zu bestimmen. Wie der jüdische Gott dem Volke dieß Land gegeben, die Väter aus Aegypten geführt hat, so hat ein griechischer Gott dieß oder jenes gethan, was einem Volke widerfährt und was es als göttlich oder als Selbstbestimmung des Göttlichen anschaut.

Dann kommt auch die Localität und die Zeit in Betracht, wo das Bewußtseyn eines Gottes zuerst anfing. Dieß Moment der beschränkten Entstehung verbunden mit der Hei-

terkeit der Griechen ist der Ursprung von einer Menge anmuthiger Geschichten.

Endlich ist die freie Individualität der Götter der Hauptquell des mannigfachen zufälligen Inhalts, der ihnen zugeschrieben wird. Sie sind nämlich, wenn auch noch nicht unendliche, absolute Geistigkeit, doch concrete, subjective Geistigkeit. Als solche haben sie nicht abstracten Inhalt und es ist nicht nur Eine Eigenschaft in ihnen, sondern sie vereinigen mehrere Bestimmungen in sich. Besäßen sie nur Eine Eigenschaft, so wäre diese nur ein abstractes Innere oder einfache Bedeutung und sie selbst wären nur Allegorien, d. h. nur als concret vorgestellt. Aber im concreten Reichthum ihrer Individualität sind sie nicht an die beschränkte Richtung und Wirkungsweise Einer ausschließlichen Eigenschaft gebunden, sondern sie können sich nun frei in beliebigen, aber damit auch willkürlichen und zufälligen Richtungen ergehen.

Bisher haben wir die Gestaltung des Göttlichen betrachtet, wie sie im An sich, d. h. in der individuellen Natur dieser Gottheiten, in ihrer subjectiven Geistigkeit, in ihrem local und zeitlich zufälligen Hervortreten begründet ist oder in der unwillkürlichen Umwandlung natürlicher Bestimmungen in die Aeußerung freier Subjectivität geschieht. Diese Gestaltung ist nun zu betrachten, wie sie die mit Bewußtseyn vollbrachte ist. Das ist die Erscheinung der göttlichen Mächte, die für Anderes, nämlich für das subjective Selbstbewußtseyn ist und in dessen Auffassung gewußt und gestaltet wird.

β. Die Erscheinung und Auffassung des Göttlichen.

Die Gestaltung, die der Gott in seiner Erscheinung und Manifestation an den endlichen Geist gewinnt, hat zwei Seiten. Der Gott tritt nämlich in die Aeußerlichkeit, wodurch eine Theilung und ein Unterscheiden hervorgeht, welches sich so bestimmt, daß es zwei Seiten des Erscheinens sind, deren eine

dem Gott, die andere dem endlichen Geiste zukommt. Die Seite, welche dem Gott zukommt, ist sein sich Offenbaren, sein sich Zeigen; nach dieser Seite kommt dem Selbstbewußtseyn nur das passive Empfangen zu. Die Weise dieses Zeigens findet vorzüglich für den Gedanken statt, das Ewige wird gelehrt, gegeben und ist nicht durch die Willkür des Einzelnen gesetzt. Der Traum, das Orakel sind solche Erscheinungen. Die Griechen haben alle Formen hierin gehabt. So ist z. B. ein Götterbild vom Himmel gefallen, oder ein Meteor oder Donner und Blitz gilt als Erscheinung des Göttlichen. Oder dieß Erscheinen als die erste und noch dumpfe Ankündigung für das Bewußtseyn ist das Rauschen der Bäume, die Stille des Waldes, worin Pan gegenwärtig ist.

Indem diese Stufe nur die Stufe der ersten Freiheit und Vernünftigkeit ist, so erscheint also die geistige Macht entweder in äußerlicher Weise und darin ist die natürliche Seite begründet, womit dieser Standpunkt noch behaftet ist, oder sind die Gewalten und Gesetze, die sich dem Innern ankündigen, geistige und sittliche, so sind sie zunächst, weil sie sind, und man weiß nicht, von wannen sie kommen.

Die Erscheinung ist nun die Gränze beider Seiten, welche sie scheidet und zugleich auf einander bezieht. Im Grunde aber kommt die Thätigkeit beiden Seiten zu, welches wahrhaft zu fassen freilich große Schwierigkeit macht. Diese Schwierigkeit kommt auch später bei der Vorstellung von der Gnade Gottes wieder vor. Die Gnade erleuchtet das Herz des Menschen, sie ist der Geist Gottes im Menschen, so daß der Mensch bei ihrem Wirken als passiv vorgestellt werden kann, so daß es nicht seine eigne Thätigkeit ist. Im Begriff ist aber diese gedoppelte Thätigkeit als Eine zu fassen. Hier auf der gegenwärtigen Stufe ist diese Einheit des Begriffs noch nicht gesetzt und die Seite der productiven Thätigkeit, die auch dem Subjecte zukommt, erscheint als selbstständig für sich in

der Art, daß daß Subject die Erscheinung des Göttlichen mit Bewußtseyn als sein Werk hervorbringt.

Das Selbstbewußtseyn ist es, welches das zunächst Abstracte, sey es innerlich oder äußerlich, auffaßt, erklärt, bildet und zu dem, was als Gott gilt, producirt.

Die Naturerscheinungen oder dieß Unmittelbare, Aeußerliche sind aber nicht Erscheinung in dem Sinne, daß das Wesen nur ein Gedanke in uns wäre, wie wir von Kräften der Natur sprechen und von deren Aeußerungen. Hier ist es nicht an den Naturgegenständen selbst, nicht objectiv an ihnen, als solchen, daß sie als Erscheinungen des Innern existiren; als Naturgegenstände existiren sie nur für unsere sinnliche Wahrnehmung und für diese sind sie nicht Erscheinung des Allgemeinen. So ist es z. B. nicht am Lichte als solchem, daß sich der Gedanke, das Allgemeine kund gibt, beim Naturwesen müssen wir vielmehr erst die Rinde durchbrechen, hinter welcher sich der Gedanke, das Innere der Dinge verbirgt.

Sondern das Natürliche, Aeußerliche soll an ihm selbst zugleich, soll in seiner Aeußerlichkeit als aufgehobenes und an ihm selbst als Erscheinung gesetzt seyn, so daß sie nur Sinn und Bedeutung hat als Aeußerung und Organ des Gedankens und des Allgemeinen. Der Gedanke soll für die Anschauung seyn, d. h. was geoffenbart wird, ist einerseits die sinnliche Weise, und dasjenige, was wahrgenommen wird, ist zugleich der Gedanke, das Allgemeine. Es ist die Nothwendigkeit, die auf göttliche Weise erscheinen, d. h. in dem Daseyn als Nothwendigkeit in unmittelbarer Einheit mit demselben seyn soll. Das ist die gesetzte Nothwendigkeit, d. h. die daseyende, die als einfache Reflexion in sich existirt.

Die Phantasie ist nun das Organ, mit dem das Selbstbewußtseyn das innerlich Abstracte oder das Aeußerliche, das erst ein unmittelbar Seyendes ist, gestaltet und als Concretes

setzt. In diesem Prozeß verliert das Natürliche seine Selbstständigkeit und wird es zum Zeichen des inwohnenden Geistes herabgesetzt, so daß es nur diesen an sich erscheinen läßt.

Die Freiheit des Geistes ist hier noch nicht die unendliche des Denkens, die geistigen Wesenheiten sind noch nicht gedacht; wäre der Mensch denkend, so daß das reine Denken die Grundlage ausmachte, so gäbe es nur Einen Gott für ihn. Eben so wenig aber findet der Mensch seine Wesenheiten als vorhandene, unmittelbare Naturgestalten vor, sondern bringt sie für die Vorstellung hervor und dieß Hervorbringen als die Mitte zwischen dem reinen Denken und der unmittelbaren Naturanschauung ist die Phantasie.

So sind die Götter von menschlicher Phantasie gemacht und sie entstehen auf endliche Weise, vom Dichter, von der Muse producirt. Diese Endlichkeit haben sie an sich, weil sie ihrem Gehalte nach endlich sind und ihrer Besonderheit nach auseinanderfallen. Erfunden sind sie vom menschlichen Geiste nicht ihrem an und für sich vernünftigen Inhalte nach, aber so, wie sie Götter sind. Sie sind gemacht, gedichtet, aber nicht erdichtet. Sie gehen zwar im Gegensatze gegen das Vorhandene aus der menschlichen Phantasie hervor, aber als wesentliche Gestalten und das Produkt ist zugleich als das Wesentliche gewußt.

So ist es zu verstehen, wenn Herodot sagt: Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht. Dasselbe konnte auch von jedem Priester und erfahrenen Greis gesagt werden, der im Natürlichen die Erscheinung des Göttlichen und der wesentlichen Mächte zu verstehen und zu deuten wußte.

Wie die Griechen das Rauschen des Meeres hörten bei der Leiche des Achill, da ist Nestor aufgetreten und hat es so gedeutet: das sey Thetis, die an der Trauer Theil nehme. So sagt Kalchas bei der Pest, daß Apoll erzürnt über die Griechen es gethan habe. Diese Auslegung heißt eben: die

natürliche Erscheinung gestalten, ihr die Gestalt eines göttlichen Thuns geben. Eben so wird das Innere gedeutet: beim Homer will z. B. Achill sein Schwert ziehen, er faßt sich aber und hemmt seinen Zorn; diese innere Besonnenheit ist Pallas, die den Zorn hemmt. Aus dieser Deutung entstanden jene unzähligen anmuthigen Geschichten und die unendliche Menge der griechischen Mythen.

Von allen Seiten her, nach denen wir das griechische Princip nur betrachten können, dringt in dasselbe das Sinnliche und Natürliche ein. Die Götter, wie sie aus der Nothwendigkeit heraustreten, sind beschränkt und haben auch deshalb noch den Anklang des Natürlichen an sich, weil sie ihren Hervorgang aus dem Kampf mit den Naturgewalten verrathen: ihre Erscheinung mit der sie sich dem Selbstbewußtseyn ankündigen, ist noch äußerlich und auch die Phantasie, welche diese Erscheinung bildet und gestaltet, erhebt ihren Ausgangspunkt noch nicht in den reinen Gedanken. Wir haben nun zu sehen, wie dieß natürliche Moment vollends zur schönen Gestalt verklärt wird.

γ. Die schöne Gestalt der göttlichen Mächte.

In der absoluten Nothwendigkeit ist die Bestimmtheit nur zur Einheit der Unmittelbarkeit: „es ist so" reducirt. Hiemit ist aber die Bestimmtheit, der Inhalt weggeworfen und die Festigkeit und Freiheit des Gemüths, das sich an diese Anschauung hält, besteht nur darin, daß es am inhaltslosen Ist festhält. Aber die daseyende Nothwendigkeit ist für die unmittelbare Anschauung und zwar als natürliches Daseyn, das sich in seiner Bestimmtheit in seine Einfachheit zurücknimmt und dieß Zurücknehmen selbst an sich darstellt. Das Daseyn, das nur dieser Proceß ist, ist in der Freiheit oder die Bestimmtheit ist als Negativität, als in sich reflectirt und in die einfache Nothwendigkeit sich versenkend; diese sich auf sich beziehende Bestimmtheit ist die Subjectivität.

Die Realität für jenen Proceß der daseyenden Nothwen=

wendigkeit ist nun die geistige, die **menschliche** Gestalt. Sie ist ein sinnliches und natürliches Daseyn, also für die unmittelbare Wahrnehmung, und zugleich ist es die einfache Nothwendigkeit, einfache Beziehung auf sich, wodurch es schlechthin das Denken ankündigt. Jede Berührung, jede Aeußerung, sie ist unmittelbar zersetzt, aufgelöst und zerschmolzen in die einfache Identität, sie ist eine Aeußerung, welche wesentlich **Aeußerung des Geistes** ist.

Dieser Zusammenhang ist nicht leicht zu fassen, daß die Grundbestimmung und die Seite des **Begriffs** die **absolute Nothwendigkeit** und die Seite der **Realität**, wodurch dieser Begriff **Idee** ist, die **menschliche Gestalt** ist. Der Begriff muß überhaupt wesentlich Realität haben. Diese Bestimmung liegt dann näher in der Nothwendigkeit selbst, da sie nicht das abstracte Seyn, sondern das an und für sich Bestimmte ist. Die Bestimmtheit nun, weil sie zugleich **natürliche, äußerliche Realität** ist, ist nun ferner zugleich **zurückgenommen in die einfache Nothwendigkeit**, so daß diese es ist, die an diesem Bunten, Sinnlichen sich darstellt. Erst wenn es nicht mehr die Nothwendigkeit, sondern der Geist ist, welcher das Göttliche ausmacht, wird dieses ganz im Elemente des Denkens angeschaut. Hier aber bleibt noch das Moment der äußerlichen Anschaubarkeit, an welcher sich jedoch die einfache Nothwendigkeit darstellt. Dieß ist allein der Fall an der menschlichen Gestalt, weil sie Gestalt des Geistigen ist und nur in ihr die Realität für das Bewußtseyn in die Einfachheit der Nothwendigkeit zurückgenommen werden kann.

Das **Leben überhaupt** ist diese Unendlichkeit des freien Daseyns und als Lebendiges diese Subjectivität, welche gegen die unmittelbare Bestimmtheit reagirt und sie in der Empfindung mit sich identisch setzt. Aber die Lebendigkeit des **Thieres**, d. h. das Daseyn und die Aeußerung seiner Unendlichkeit hat schlechthin einen nur **beschränkten** Inhalt, ist nur in ein-

zelne Zustände versenkt. Die Einfachheit, zu der diese Bestimmtheit zurückgenommen ist, ist ein beschränktes und nur formell und der Inhalt ist dieser seiner Form nicht angemessen. Hingegen am denkenden Menschen ist auch in seinen einzelnen Zuständen das Geistige ausgedrückt; dieser Ausdruck gibt zu erkennen, daß der Mensch auch in diesem oder jenem beschränkten Zustande zugleich darüber hinaus, frei ist und bei sich bleibt. Man unterscheidet sehr wohl, ob ein Mensch in der Befriedigung seiner Bedürfnisse sich thierisch verhält oder menschlich. Das Menschliche ist ein feiner Duft, der sich über alles Thun verbreitet. Außerdem hat der Mensch nicht nur solchen Inhalt der bloßen Lebendigkeit, sondern zugleich einen unendlichen Umfang von höheren Aeußerungen, Thätigkeiten und Zwecken, deren Inhalt selbst das Unendliche, Allgemeine ist. So ist der Mensch die absolute Reflexion in sich, die wir im Begriffe der Nothwendigkeit haben. Der Physiologie käme es eigentlich zu, den menschlichen Organismus, die menschliche Gestalt als die für den Geist einzig wahrhaft angemessene zu erkennen; sie hat aber in dieser Hinsicht noch wenig gethan. Daß nur die Organisation des Menschen die Gestalt des Geistigen sey, hat schon Aristoteles ausgesprochen, wenn er es als Mangel der Vorstellung von der Seelenwanderung bezeichnet, daß nach ihr die leibliche Organisation des Menschen nur eine zufällige sey.

Der einzelne wirkliche Mensch aber hat in seinem unmittelbaren Daseyn noch die Seite der unmittelbaren Natürlichkeit an sich, die als ein Zeitliches und Vergängliches erscheint, das aus der Allgemeinheit herabgefallen ist. Nach dieser Seite der Endlichkeit tritt eine Disharmonie dessen ein, was der Mensch an sich ist und was er in der Wirklichkeit ist. Nicht in allen Zügen und Theilen des einzelnen Menschen ist das Gepräge der einfachen Nothwendigkeit ausgedrückt: die empirische Einzelnheit und der Ausdruck einfacher Innerlichkeit sind

vermischt und die Idealität des Natürlichen, die Freiheit und Allgemeinheit sind durch die Bedingungen des bloß natürlichen Lebens und durch eine Menge von Verhältnissen der Noth verdüstert. Nach dieser Seite, daß ein Anderes in den Menschen scheint, entspricht die Erscheinung der Gestalt, der einfachen Nothwendigkeit nicht: sondern dieß, daß seinem Daseyn in allen seinen Zügen und Theilen das Gepräge der Allgemeinheit, der einfachen Nothwendigkeit aufgedrückt sey, (was Goethe passend die Bedeutsamkeit als den Charakter der classischen Kunstwerke nannte): dieß macht die Nothwendigkeit aus, daß die Gestalt nur im Geiste concipirt, nur aus ihm erzeugt, unter seiner Vermittlung hervorgebracht, d. h. Ideal und Kunstwerk sey. Dieß ist höher als ein Naturproduct: man sagt zwar ein Naturproduct vielmehr sey vorzüglicher, weil es von Gott gemacht sey, das Kunstwerk aber nur von Menschen. Als ob die Naturgegenstände nicht auch den unmittelbar natürlichen, endlichen Dingen, dem Saamen, der Luft, dem Wasser, dem Licht ihr Daseyn verdankten und die Macht Gottes nur in der Natur, nicht auch im Menschlichen, im Reiche des Geistigen lebe. Wenn vielmehr die Naturproducte nur unter der Bedingung für sie äußerlicher und zufälliger Umstände und unter dem von außen kommenden Einfluß derselben gedeihen, so ist es im Kunstwerk die Nothwendigkeit, welche als die innere Seele und als der Begriff der Aeußerlichkeit erscheint. Die Nothwendigkeit nämlich heißt hier nicht, daß Gegenstände nothwendig sind und die Nothwendigkeit zu ihrem Prädicate haben, sondern die Nothwendigkeit ist das Subject, das in seinem Prädicate, im äußerlichen Daseyn erscheint.

Fällt nun in diesem Proceß die Manifestation auf die subjective Seite, so daß der Gott als ein von Menschen Gemachtes erscheint: so ist das nur ein Moment. Denn dieß Gesetztseyn des Gottes ist vielmehr durch die Aufhebung des einzelnen Selbstes vermittelt und so war es den Griechen mög-

lich, im Zeus des Phidias ihren Gott anzuschauen. Der Künstler gab ihnen nicht abstract sein Werk, sondern die eigne Erscheinung des Wesentlichen, die Gestalt der daseyenden Nothwendigkeit.

Die Gestalt des Gottes ist also die ideale: vor den Griechen ist keine wahrhafte Idealität gewesen und sie hat auch in der Folge nicht mehr vorkommen können. Die Kunst der christlichen Religion ist zwar schön: aber die Idealität ist nicht ihr letztes Princip. Damit kann man den Mangel der griechischen Götter nicht treffen, wenn man sagt, sie seyen anthropopathisch, unter welche Bestimmung der Endlichkeit man dann auch das Unmoralische z. B. die Liebesgeschichten des Zeus rechnet, die in ältern Mythen der noch natürlichen Anschauung ihren Ursprung haben mögen: der Hauptfehler ist nicht der, daß zu viel Anthropopathisches in diesen Göttern sey, sondern zu wenig. Das Erscheinen und die Seite des Daseyns des Göttlichen geht noch nicht fort bis zur unmittelbaren Wirklichkeit und Gegenwart als dieser, d. h. als dieser Mensch. Die wahrhafteste, eigenthümlichste Gestalt ist nothwendig die, daß der absolut für sich seyende Geist dazu fortgeht, als einzelnes empirisches Selbstbewußtseyn sich zu zeigen. Diese Bestimmung des Fortgangs bis zum sinnlichen Diesen ist hier noch nicht vorhanden. Die vom Menschen gemachte Gestalt, in der die Göttlichkeit erscheint, hat zwar eine sinnliche Seite. Aber diese hat noch die Weichheit, daß sie dem erscheinenden Inhalte vollkommen angemessen gemacht werden kann. Erst wenn die Besonderung in Gott zur äußersten Gränze fortgeht, als Mensch, als dieses empirische Selbstbewußtseyn hervortritt, dann ist, so zu sagen, diese Sinnlichkeit und Aeußerlichkeit als Sinnlichkeit freigelassen, d. h. die Bedingtheit der Aeußerlichkeit und ihre Unangemessenheit zu dem Begriff kommt an dem Gotte zum Vorschein. Hier hat die Materie, das Sinnliche noch nicht diese Gestalt, es hält sich vielmehr seinem In-

halte getreu. Wie der Gott, obwohl geistige, allgemeine Macht, von der Natürlichkeit herkommt, so muß er auch zum Elemente seiner Gestaltung das Natürliche haben und es muß zur Erscheinung kommen, daß eben das Natürliche die Weise des Ausdrucks des Göttlichen ist. Der Gott erscheint so im Stein und das Sinnliche gilt noch als angemessen für den Ausdruck des Gottes als Gottes. Erst wenn der Gott selbst als dieser Einzelne erscheint und offenbart, der Geist, das subjective Wissen vom Geist als Geist sey die wahrhafte Erscheinung Gottes, dann erst wird die Sinnlichkeit frei: d. h. sie ist nicht mehr dem Gotte vermählt, sondern zeigt sich seiner Gestalt als unangemessen: die Sinnlichkeit, unmittelbare Einzelnheit wird ans Kreuz geschlagen. In dieser Umkehrung zeigt sich aber dann auch, daß diese Entäußerung Gottes zur menschlichen Gestalt nur Eine Seite des göttlichen Lebens ist; denn diese Entäußerung und Manifestation wird in dem Einen, der so erst als Geist für den Gedanken und für die Gemeinde ist, zurückgenommen, dieser einzelne, existirende, wirkliche Mensch wird aufgehoben und als Moment, als eine der Personen Gottes in Gott gesetzt. So erst ist der Mensch als dieser Mensch wahrhaft in Gott, so ist die Erscheinung des Göttlichen absolut und ihr Element der Geist selbst. Die jüdische Vorstellung, daß Gott wesentlich aber nur für den Gedanken ist und die Sinnlichkeit der griechischen schönen Gestalt sind in diesem Proceß des göttlichen Lebens gleicherweise enthalten und als aufgehoben von ihrer Beschränktheit befreit.

Auf dieser Stufe, auf welcher das Göttliche zu seiner wesentlichen Darstellung noch des Sinnlichen bedarf, erscheint es als eine Vielheit von Göttern. An dieser Vielheit ist es zwar, daß die Nothwendigkeit als die einfache Reflexion in sich sich darstellt; aber diese Einfachheit ist nur Form, denn der Stoff, an welchem sie sich darstellt, ist noch Unmittelbarkeit, Natürlichkeit, nicht der absolute Stoff: der Geist. Es ist

also nicht der Geist als Geist, der hier dargestellt wird: das geistige Daseyn eilt vielmehr dem Bewußtseyn des Inhalts voraus, denn dieser ist noch nicht selbst Geist.

C. Der Cultus.

Dieser ist hier etwas sehr Weitschichtiges. Der Cultus ist nach seiner Bestimmung, daß das empirische Bewußtseyn sich erhebt und der Mensch sich das Bewußtseyn und Gefühl der Einwohnung des Göttlichen in ihm und seiner Einheit mit dem Göttlichen giebt. Ist das Kunstwerk das sich Offenbaren des Gottes und der Productivität des Menschen als Setzen dieser Offenbarung durch Aufhebung seines besonderen Wissens und Wollens, so liegt im Kunstwerk anderer Seits ebenso das Aufgehobenseyn des Menschen und Gottes, als einander fremder. Das Setzen dessen, was im Kunstwerk an sich ist, ist nun der Cultus, er daher ist das Verhältniß, wodurch die äußerliche Objectivität des Gottes gegen das subjective Wissen aufgehoben und die Identität beider vorgestellt wird. Dadurch also ist das äußerliche göttliche Daseyn als ein Getrenntseyn vom Daseyn im subjectiven Geist aufgehoben und somit Gott in die Subjectivität hinein erinnert. Der allgemeine Charakter dieses Cultus ist, daß das Subject ein wesentlich affirmatives Verhältniß zu seinem Gott hat.

Die Momente des Cultus sind a. die Gesinnung. Die Götter sind anerkannt, geehrt, sie sind die substantiellen Mächte, der wesentliche Gehalt des natürlichen und geistigen Universums, das Allgemeine. Diese allgemeinen Mächte, wie sie der Zufälligkeit entnommen sind, erkennt der Mensch an, weil er denkendes Bewußtseyn ist, also die Welt nicht mehr für ihn vorhanden ist auf äußerliche, zufällige Weise, sondern auf wahre Weise. Wir verehren so die Pflicht, Gerechtigkeit, Wissenschaft, politisches Leben, Staatsleben, Familienverhältnisse; diese sind das wahrhafte, sie sind das innere Band, das die Welt zusammenhält, das Substantielle, worin das Andere

besteht, das Geltende, was allein aushält gegen die Zufälligkeit und Selbstständigkeit, die ihm entgegen handelt.

Dieser Inhalt ist ebenso das Objective im wahrhaften Sinn, d. h. das an und für sich Geltende, Wahre, nicht im äußeren objectiven Sinn, sondern auch in der Subjectivität. Der Gehalt dieser Mächte ist das eigene Sittliche der Menschen, ihre Sittlichkeit, ihre vorhandene und geltende Macht, ihre eigene Substantialität und Wesentlichkeit. Das griechische ist daher das menschlichste Volk: alles Menschliche ist affirmativ berechtigt, entwickelt und es ist Maaß darin.

Diese Religion ist überhaupt eine Religion der Menschlichkeit, d. h. der concrete Mensch ist nach dem, was er ist, nach seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Gewohnheiten, nach seinen sittlichen und politischen Bestimmungen, nach Allem, was darin Werth hat und wesentlich ist, sich gegenwärtig in seinen Göttern. Oder es hat sein Gott diesen Inhalt des Edlen, Wahren, der zugleich der des concreten Menschen ist. Diese Menschlichkeit der Götter ist das, was das Mangelhafte, aber zugleich auch das Bestechende ist.. In dieser Religion ist nichts unverständlich, nichts unbegreiflich, es ist kein Inhalt in dem Gotte, der dem Menschen nicht bekannt ist, den er in sich selbst nicht finde, nicht wisse. Die Zuversicht des Menschen zu den Göttern ist zugleich seine Zuversicht zu sich selbst.

Pallas, die die Ausbrüche des Zorns bei Achill zurückhält, ist seine eigene Besonnenheit. Athene ist die Stadt Athen und auch der Geist dieses Volks, nicht ein äußerlicher Geist, Schutzgeist, sondern der lebendige, gegenwärtige, wirklich im Volke lebende, dem Individuum immanente Geist, der als Pallas vorgestellt wird nach seinem Wesentlichen.

Die Erinnyen sind nicht die Furien äußerlich vorgestellt, sondern es ist die eigene That des Menschen und das Bewußtseyn, was ihn plagt, peinigt, insofern er diese That als Böses in ihm weiß. Die Erinnye ist nicht nur äußerliche

Furie, die den Muttermörder Orestes verfolgt, sondern der Geist des Muttermords schwingt über ihm seine Fackel. Die Erinnyen sind die Gerechten und eben darum die Wohlmeinenden, Eumeniden; das ist nicht ein Euphemismus, sondern sie sind, die das Recht wollen, und wer es verletzt, hat die Eumeniden in ihm selbst: es ist das, was wir Gewissen nennen.

Im Oedipus auf Kolonos sagt Oedip zu seinem Sohne: die Eumenide des Vaters wird dich verfolgen. Eros, die Liebe ist so nicht nur das Objective, der Gott, sondern auch als Macht die subjective Empfindung des Menschen. Anakreon beschreibt einen Kampf mit Eros. Ich auch, sagt er, will jetzt lieben; schon längst gebot mir's Eros; doch ich wollte nicht folgen. Da griff mich Eros an. Bewaffnet mit Harnisch und Lanze widerstand ich. Eros verschoß sich, doch dann schwang er sich selbst mir ins Herz. Was hilft da, so schließt er, Pfeil und Bogen; der Kampf ist mitten in mir. In dieser Anerkennung und Verehrung ist also das Subject schlechthin bei sich; die Götter sind sein eigenes Pathos. Das Wissen von den Göttern ist kein Wissen nur von ihnen als Abstractionen jenseits der Wirklichkeit, sondern es ist ein Wissen zugleich von der concreten Subjectivität des Menschen selbst als einem Wesentlichen: denn die Götter sind ebenso in ihm. Da ist nicht dieses negative Verhältniß, wo das Verhältniß des Subjects, wenn es das höchste ist, nur diese Aufopferung, Negation, ist seines Bewußtseyns. Die Mächte sind den Menschen freundlich und hold, sie wohnen in ihrer eigenen Brust; der Mensch verwirklichet sie und weiß ihre Wirklichkeit zugleich als die seinige. Der Hauch der Freiheit durchweht diese ganze Welt und macht die Grundbestimmung für diese Gesinnung aus.

Es fehlt aber noch das Bewußtseyn der unendlichen Subjectivität des Menschen, daß die sittlichen Verhältnisse und das absolute Recht dem Menschen als solchem zukommen, daß er dadurch, daß er Selbstbewußtseyn ist, in dieser formellen

Unendlichkeit das Recht wie die Pflicht der Gattung hat. Freiheit, Sittlichkeit ist das Substantielle des Menschen und dieses als das Substantielle zu wissen und seine Substantialität darein zu setzen, ist der Werth und die Würde des Menschen — aber die formelle Subjectivität, das Selbstbewußtseyn als solches, die in sich unendliche Individualität nicht die bloß natürliche, unmittelbare, ist es, welche die Möglichkeit jenes Werthes ist, d. h. die reale Möglichkeit, und um derentwillen er selbst unendliches Recht hat. Weil nun in der unbefangenen Sittlichkeit die Unendlichkeit der formellen Subjectivität nicht anerkannt ist, daher kommt dem Menschen als solchem nicht die absolute Geltung zu, daß er an und für sich gelte, mag er in seiner innern Erfüllung seyn, wie er will, da oder dort geboren, reich oder arm, diesem oder jenem Volke angehörig. Die Freiheit und Sittlichkeit ist noch eine besondere und das Recht des Menschen mit einer Zufälligkeit behaftet, so daß auf dieser Stufe wesentlich Sclaverei stattfindet. Es ist noch zufällig, ob der Mensch Bürger dieses Staates, ob er frei ist oder nicht. Weil ferner der unendliche Gegensatz noch nicht vorhanden ist und die absolute Reflexion des Selbstbewußtseyns in sich, diese Spitze der Subjectivität fehlt, so ist auch die Moralität als eigne Ueberzeugung und Einsicht noch nicht entwickelt.

Dennoch ist in der Sittlichkeit die Individualität überhaupt in die allgemeine Substantialität aufgenommen und so tritt hier, wenn auch zunächst nur als ein schwacher Schein und noch nicht als absolute Forderung des Geistes, die Vorstellung der Ewigkeit des subjectiven, individuellen Geistes, die Vorstellung von der Unsterblichkeit ein. Auf den früher betrachteten Stufen kann die Forderung der Unsterblichkeit der Seele noch nicht vorkommen, weder in der Naturreligion, noch in der Religion des Einen. In jener ist noch unmittelbare Einheit des Geistigen und Natürlichen· die Grundbestimmung

und der Geist noch nicht für sich: in dieser ist der Geist wohl für sich, aber noch unerfüllt, seine Freiheit ist noch abstract und sein Seyn ist noch ein natürliches Daseyn, der Besitz dieses Landes und sein Wohlergehen. Das ist aber nicht das Seyn als Daseyn des Geistes in sich selbst, nicht Befriedigung im Geistigen. Die Dauer ist nur Dauer des Stammes, der Familie, überhaupt der natürlichen Allgemeinheit. Hier aber ist das Selbstbewußtseyn in sich selbst erfüllt, geistig, die Subjectivität ist in die allgemeine Wesenheit aufgenommen und wird also in sich als Idee gewußt: hier ist die Vorstellung von der Unsterblichkeit vorhanden. Bestimmter aber wird dieß Bewußtseyn, wenn die Moralität hervorbricht, das Selbstbewußtseyn sich in sich vertieft und dazu kommt, nur das als gut, wahr und recht anzuerkennen, was es sich und seinem Denken gemäß findet. Bei Socrates und Plato ist daher sogleich ausdrücklich von der Unsterblichkeit der Seele die Rede, während diese Vorstellung vorher mehr bloß als allgemeine galt und als solche, die nicht absoluten Werth an und für sich selber habe.

Wie dem Selbstbewußtseyn noch die unendliche Subjectivität, der absolute Einheitspunkt des Begriffs fehlt, so mangelt sie auch noch seinen Wesenheiten. Diese Einheit fällt in das, was wir als seine Nothwendigkeit haben kennen lernen; dieses liegt aber außerhalb des Kreises der besondern, substantiellen Wesenheiten. Gleich dem Menschen als solchem haben auch die besondern Wesenheiten keine absolute Berechtigung, denn sie haben diese nur als Moment der Nothwendigkeit und als in dieser absoluten, in sich reflectirten Einheit wurzelnd. Sie sind viele, obwohl göttlicher Natur, und so ist ihre zerstreute Vielheit zugleich eine Beschränktheit, so daß es mit jener insofern nicht Ernst ist. Ueber den substantiellen vielen Wesenheiten schwebt die letzte Einheit der absoluten Form, die Nothwendigkeit und sie befreit das Selbstbe-

wußtseyn in seinem Verhältniß zu den Göttern zugleich von ihnen, so daß es ihm mit ihnen Ernst und wieder auch nicht Ernst ist.

Diese Religion hat überhaupt den Charakter der absoluten Heiterkeit; das Selbstbewußtseyn ist frei im Verhältniß zu seinen Wesenheiten, weil sie die seinigen sind, und zugleich ist es nicht an sie gefesselt, da über ihnen selbst die absolute Nothwendigkeit schwebt und sie in diese eben so zurückgehen, wie sich in dieselbe das Bewußtseyn mit seinen besondern Zwecken und Bedürfnissen versenkt.

Die Gesinnung nun des subjectiven Selbstbewußtseyns im Verhältniß zur Nothwendigkeit ist diese Ruhe, die sich in der Stille hält, in dieser Freiheit, die aber noch eine abstracte ist; insofern ist es eine Flucht, aber es ist zugleich die Freiheit, insofern der Mensch von äußerlichem Unglück nicht überwunden, gebeugt wird. Wer dieß Bewußtseyn der Unabhängigkeit hat, ist äußerlich wohl unterlegen, aber nicht besiegt, überwunden.

Die Nothwendigkeit hat ihre eigene Sphäre, sie bezieht sich nur auf das Besondere der Individualität, insofern eine Collision der geistigen Macht möglich ist, und die Individuen der Besonderheit und der Zufälligkeit unterworfen sind. Nach dieser Seite werden sie von der Nothwendigkeit berührt und sind ihr unterworfen. Diejenigen Individuen sind insbesondere der Nothwendigkeit unterworfen und tragisch, die sich erheben über den sittlichen Zustand, die etwas Besonderes für sich ausführen wollen. So die Heroen, die durch eigenthümliches Wollen von den übrigen unterschieden sind, sie haben ein Interesse, das über den ruhigen Zustand des Waltens, der Regung des Gottes geht; sie sind, die eigenthümlich wollen und handeln, sie stehen über dem Chor, dem ruhigen, stätigen, unentzweiten sittlichen Verlauf. Dieser ist dem Schicksal entnommen, bleibt in dem gewöhnlichen Lebenskreis beschränkt und erregt keine der sittlichen Mächte gegen sich. Der Chor, das Volk hat auch eine Seite der Besonderheit, es ist dem gemeinen Loose der

Sterblichen ausgesetzt, zu sterben, Unglück ꝛc. zu haben, aber solcher Ausgang ist das gemeine Loos sterblicher Menschen und der Gang der Gerechtigkeit gegen das Endliche. Daß das Individuum zufälliges Unglück hat, stirbt, ist in der Ordnung.

Beim Homer weint Achill über seinen frühen Tod, auch sein Pferd weint darüber. Bei uns wäre dieß thöricht von einem Dichter. Aber Homer konnte seinem Helden dieß Vorbewußtseyn beilegen, denn es kann in seinem Seyn und Thun nichts ändern; es ist so für ihn und außerdem ist er, was er ist. Es kann ihn wohl traurig machen, aber auch nur momentan, es ist so, aber es berührt ihn weiter nicht, er kann wohl traurig, aber nicht verdrießlich werden. Verdruß ist die Empfindung der modernen Welt, Verdrießlichkeit setzt einen Zweck, eine Forderung der modernen Willkür voraus, wozu sie sich ermächtigt, berechtigt hält, wenn ein solcher Zweck nicht erfüllt wird; so nimmt der moderne Mensch leicht die Wendung, für das Uebrige auch den Muth sinken zu lassen und nun auch das Andere nicht zu wollen, was er sich sonst zum Zweck machen könnte, er giebt seine übrige Bestimmung auf, zerstört, um sich zu rächen, seinen eigenen Muth, seine Thatkraft, die Zwecke des Schicksals, die er sonst noch erreichen könnte. Dieß ist die Verdrießlichkeit, sie konnte nicht den Charakter der Griechen, der Alten ausmachen, sondern die Trauer über das Nothwendige ist nur einfach. Die Griechen haben keinen Zweck als absolut, als wesentlich vorausgesetzt, der gewährt werden soll, die Trauer ist deshalb ergebene Trauer. Es ist einfacher Schmerz, einfache Trauer, die deshalb in sich selbst die Heiterkeit hat, es geht dem Individuum kein absoluter Zweck verloren, es bleibt auch hier bei sich selbst, auf das, was nicht erfüllt wird, kann es renonciren. Es ist so, damit hat es sich in die Abstraction zurückgezogen und nicht diesem sein Seyn entgegenstellt. Die Befreiung ist die Identität des subjectiven Willens mit dem, was ist, das Subject ist frei, aber nur auf abstracte Weise.

Die Heroen bringen, wie bemerkt, im Lauf der einfachen Nothwendigkeit eine Aenderung hervor nämlich so, daß eine Entzweiung eintritt, und die höhere, eigentlich interessante Entzweiung für den Geist ist, daß es die sittlichen Mächte selbst sind, die als entzweit, in Collision gerathend erscheinen.

Die Auflösung dieser Collision ist, daß die sittlichen Mächte, die nach ihrer Einseitigkeit in Collision sind, sich der Einseitigkeit des selbstständigen Geltens abthun, und die Erscheinung dieses Abthuns der Einseitigkeit ist, daß die Individuen, die sich zur Verwirklichung einer einzelnen sittlichen Macht aufgeworfen haben, zu Grunde gehen.

Das Fatum ist das Begrifflose, wo Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Abstraction verschwinden: in der Tragödie dagegen ist das Schicksal innerhalb eines Kreises sittlicher Gerechtigkeit. Am erhabensten finden wir das in den Sophokleischen Tragödien. Es wird daselbst vom Schicksal und von der Nothwendigkeit gesprochen; das Schicksal der Individuen ist als etwas Unbegreifliches dargestellt, aber die Nothwendigkeit ist nicht eine blinde, sondern sie ist erkannt als die wahrhafte Gerechtigkeit. Dadurch eben sind jene Tragödien die unsterblichen Geisteswerke des sittlichen Verstehens und Begreifens, die ewigen Muster des sittlichen Begriffs. Das blinde Schicksal ist etwas Unbefriedigendes. In diesen Tragödien wird die Gerechtigkeit begriffen. Auf eine plastische Weise wird die Collision der beiden höchsten sittlichen Mächte gegen einander dargestellt in dem absoluten Exempel der Tragödie, Antigone; da kommt die Familienliebe, das Heilige, Innere, der Empfindung Angehörige, weshalb es auch das Gesetz der unteren Götter heißt, mit dem Recht des Staats in Collision. Kreon ist nicht ein Tyrann, sondern ebenso eine sittliche Macht, Kreon hat nicht Unrecht: er behauptet, daß das Gesetz des Staats, die Auctorität der Regierung geachtet werde und Strafe aus der Verletzung folgt. Jede dieser beiden Seiten verwirklicht

nur die eine der sittlichen Mächte, hat nur die eine derselben zum Inhalt, das ist die Einseitigkeit, und der Sinn der ewigen Gerechtigkeit ist, daß Beide Unrecht erlangen, weil sie einseitig sind, aber damit auch Beide Recht; Beide werden als geltend anerkannt im ungetrübten Gang der Sittlichkeit; hier haben sie Beide ihr Gelten, aber ihr ausgeglichenes Gelten. Es ist nur die Einseitigkeit, gegen die die Gerechtigkeit auftritt.

Eine andere Collision ist z. B. im Oedipus dargestellt. Er hat seinen Vater erschlagen, ist scheinbar schuldig, aber schuldig, weil seine sittliche Macht einseitig ist. Er fällt nämlich bewußtlos in diese gräßliche That. Er ist aber der, der das Räthsel der Sphinx gelöst hat: dieser hohe Wissende. So stellt sich als Nemesis ein Gleichgewicht her: der so wissend war, steht in der Macht des Bewußtlosen, so daß er in tiefe Schuld fällt, als er hoch-stand. Hier ist also der Gegensatz der beiden Mächte der des Bewußtseyns und der Bewußtlosigkeit.

Um noch eine Collision anzuführen: Hippolyt wird unglücklich, weil er nur der Diana Verehrung weiht und die Liebe verschmäht, die sich nun an ihm rächt. Es ist eine Albernheit in der französischen Bearbeitung des Racine, dem Hippolyt eine andere Liebschaft zu geben; da ist es dann keine Strafe der Liebe als Pathos, was er leidet, sondern ein bloßes Unglück, daß er in Ein Mädchen verliebt ist und einem andern Weibe kein Gehör gibt, die zwar Gemahlin seines Vaters ist, welches sittliche Hinderniß aber durch seine Liebe zur Aricia verdunkelt ist. Die Ursache seines Unterganges ist daher Verletzung oder Vernachlässigung einer allgemeinen Macht als solcher, nichts Sittliches, sondern eine Besonderheit und Zufälligkeit.

Der Schluß der Tragödie ist die Versöhnung, die vernünftige Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, die hier anfängt, sich zu vermitteln; es ist die Gerechtigkeit, die auf solche Weise befriedigt wird mit dem Spruch: es ist nichts, was nicht Zeus ist, nämlich die ewige Gerechtigkeit. Hier ist eine rüh=

rende Nothwendigkeit, die aber vollkommen sittlich ist; das erlittene Unglück ist vollkommen klar; hier ist nichts Blindes, Bewußtloses. Zu solcher Klarheit der Einsicht und der künstlerischen Darstellung ist Griechenland auf seiner höchsten Bildungsstufe gekommen. Doch bleibt hier ein Unaufgelöstes, indem das Höhere nicht als die unendliche geistige Macht hervortritt; es bleibt unbefriedigte Trauer darin, indem ein Individuum untergeht.

Die höhere Versöhnung wäre, daß im Subject die Gesinnung der Einseitigkeit aufgehoben würde — das Bewußtseyn seines Unrechts und daß es sich in seinem Gemüth seines Unrechts abthut. Diese seine Schuld, Einseitigkeit zu erkennen und sich derselben abzuthun, ist aber nicht in dieser Sphäre einheimisch. Dieses Höhere macht überflüssig die äußerliche Bestrafung, den natürlichen Tod. Anfänge, Anklänge dieser Versöhnung treten allerdings auch ein, aber diese innere Umkehrung erscheint doch mehr als äußerliche Reinigung. Ein Sohn des Minos war in Athen erschlagen worden, deßwegen bedurfte es der Reinigung: diese That ist für ungeschehen erklärt worden. Es ist der Geist, der das Geschehene ungeschehen machen will.

Orest in den Eumeniden wird losgesprochen vom Areopag; hier ist einer Seits der höchste Frevel gegen die Pietät, auf der anderen Seite hat er seinem Vater Recht verschafft. Denn der war nicht nur Oberhaupt der Familie, sondern auch des Staats: in Einer Handlung hat er gefrevelt und ebenso vollkommene, wesentliche Nothwendigkeit ausgeübt. Losprechen heißt eben dieß: Etwas ungeschehen machen.

Oedipus Koloneus spielt an die Versöhnung und näher an die christliche Vorstellung der Versöhnung an, er wird von den Göttern zu Gnaden angenommen, die Götter berufen ihn zu sich. Heut zu Tage fordern wir mehr, weil die Vorstellung der Versöhnung bei uns höher ist, das Bewußtseyn,

daß im Inneren diese Umkehrung geschehen kann, wodurch das Geschehene ungeschehen gemacht wird.

Der Mensch, der sich bekehrt, seine Einseitigkeit aufgiebt, hat sie ausgerottet in sich, seinem Willen, wo die bleibende Stätte, der Platz der That wäre, d. i. in ihrer Wurzel die That vernichtet. Es ist unserem Gefühl entsprechender, daß die Tragödien Ausgänge haben, die versöhnend sind.

b. Der Cultus als Dienst.

Kommt es nun darauf an, daß die Subjectivität sich mit Bewußtseyn die Identität mit dem gegenüberstehenden Göttlichen gebe, so müssen beide Theile von ihrer Bestimmtheit aufgeben: Gott steigt herab von seinem Weltenthron, giebt sich selber Preis und der Mensch muß beim Empfang der Gabe die Negation des subjectiven Selbstbewußtseyns leisten, d. h. den Gott anerkennen oder die Gabe mit der Anerkennung der Wesentlichkeit, die darin ist, in Empfang nehmen. Der Gottesdienst ist demnach die Wechselseitigkeit des Gebens und Empfangens. Jede Seite läßt von der Besonderheit, die sie von einander scheidet, ab.

1. Das äußerlichste Verhältniß beider Seiten gegen einander ist, daß der Gott ein Naturelement in sich hat und selbstständig gegen das Selbstbewußtseyn unmittelbar da ist oder sein Daseyn in einer äußern natürlichen Erscheinung hat. In diesem Verhältniß ist der Gottesdienst einer Seits die Anerkennung, daß die natürlichen Dinge ein Wesen in sich sind. Anderer Seits opfert sich die Gottheit in der Naturmacht, in der sie erscheint, selbst auf und läßt sie sich vom Selbstbewußtseyn in Besitz nehmen.

Wenn sich nun die göttlichen Mächte als Naturgaben preisgeben und freundlich zum Gebrauche darbieten, so hat der Dienst, in dem sich der Mensch das Bewußtseyn der Einheit mit seinen Mächten giebt, folgenden Sinn.

Diese Früchte, diese Quelle, sie lassen sich ungehindert

schöpfen, oder sich greifen und verzehren; sie fallen willig in den Schooß. Der Mensch ißt die Gaben, trinkt den Wein, gewinnt Stärkung und Begeisterung seines Sinnes und diese Stärkung, worin sie Moment sind, ist ihre Wirkung. In diesem Verhältnisse ist nicht Stoß und Gegenstoß, das traurige, sich fortpflanzende Einerlei des Mechanischen, sondern zu Ehren gebracht werden jene Gaben, indem sie der Mensch ißt und trinkt: denn welche höhere Ehre kann den Naturdingen werden, als daß sie als die Kräftigkeit des geistigen Thuns erscheinen? Der Wein begeistert, aber erst der Mensch ist es, der ihn zum Begeisternden und Kräftigenden erhebt. Es verschwindet insofern das Verhältniß der Noth: die Nothdurft dankt den Göttern für das Empfangen und sie setzt eine Trennung voraus, welche aufzuheben nicht in der Gewalt des Menschen steht. Die eigentliche Noth tritt erst ein durch Eigenthum und Festhalten eines Willens: zu den Naturgaben steht aber der Mensch nicht in solchem Verhältnisse der Noth, sie haben es ihm im Gegentheil zu danken, daß Etwas aus ihnen wird; ohne ihn würden sie verfaulen, vertrocknen und unnütz vergehen.

Das Opfer, das sich mit dem Genuß dieser Naturgaben verbindet, hat hier nicht den Sinn der Opferung des Innern oder der concreten Erfüllung des Geistes, sondern diese ist es vielmehr, die bestätigt und selbst genossen wird. Das Opfer kann nur den Sinn haben der Anerkennung der allgemeinen Macht, welche das theoretische Aufgeben eines Theiles des zu Genießenden ausdrückt, d. h. diese Anerkennung ist die nutzlose, zwecklose, nämlich nicht praktische, nicht selbstsüchtige Hingabe, z. B. die Ausgießung einer Schaale Weines. Aber zugleich ist das Opfer selbst der Genuß, der Wein wird getrunken, das Fleisch wird gegessen und es ist die Naturmacht selbst, deren einzelnes Daseyn und Aeußerung aufgeopfert und vernichtet wird. Essen heißt Opfern und Opfern heißt selbst Essen.

So knüpft sich an alles Thun des Lebens dieser höhere

Sinn und der Genuß darin: jedes Geschäft, jeder Genuß des täglichen Lebens ist ein Opfer. Der Cultus ist nicht Entsagung, nicht Aufopferung eines Besitzes, einer Eigenthümlichkeit, sondern der idealisirte, theoretisch-künstlerische Genuß. Freiheit und Geistigkeit ist über das ganze tägliche und unmittelbare Leben ausgebreitet und der Cultus ist überhaupt eine fortgehende Poesie des Lebens.

Der Cultus dieser Götter ist daher nicht Dienst im eigentlichen Sinne zu nennen als gegen einen fremden selbstständigen Willen, von dessen zufälligem Entschließen Begehrtes zu erlangen wäre: sondern die Verehrung enthält selbst schon eine vorhergehende Gewährung oder sie ist selbst der Genuß. Es ist nicht darum zu thun, aus ihrem Jenseits eine Macht zu sich zurückzurufen und zu diesem Ende, um ihrer empfänglich zu seyn, sich selbst dasjenige abzuthun, was von der subjectiven Seite des Selbstbewußtseyns aus die Scheidung macht; es ist also nicht zu thun um Entbehrung, Entsagung, Abthun einer subjectiven Eigenthümlichkeit, nicht um Angst, Selbstpeinigung, Selbstqual. Der Cultus des Bacchus, der Ceres ist der Besitz, Genuß des Brotes, Weines, das Verzehren desselben, also die unmittelbare Gewährung selbst. Die Muse, die Homer anruft, ist zugleich sein Genie u. s. f.

Die allgemeinen Mächte treten dann aber auch freilich weiter zurück in die Ferne gegen das Individuum. Die Quelle läßt sich ungehindert schöpfen, das Meer sich befahren, aber es erbraust auch zum Sturme und es und die Gestirne sind dem Menschen nicht nur nicht willfährig, sondern furchtbar und Untergang bringend. Die Muse ist auch dem Dichter nicht immer günstig, tritt zurück und bedient ihn schlecht (eigentlich aber ruft sie der Dichter überhaupt nur an, wenn er das Gedicht macht und die Anrufung und der Preis ist selbst Poesie), die Athene selbst, der Geist, Gott wird sich ungetreu. — Die Tyrer banden ihren Herkules mit Ketten an, daß er ihre Stadt, seine Rea-

lität und sein wirkliches Daseyn nicht verlassen solle und doch ist Tyrus gefallen. Aber solche Entfremdung ihrer Wesenheit führte nicht zur absoluten Entzweiung und nicht zur Zerrissenheit des Innern, welche die Menschen nöthigen würde, sie gleichsam mit Gewalt des Geistes im Cultus zu sich zu ziehen, womit der Verfall in Zauberei verbunden wäre. Zu diesen besondern Mächten kann das Individuum nicht in unendlichen Gegensatz treten, weil sie als besondere Zwecke sich in die Nothwendigkeit versenken und in dieser selbst aufgegeben werden.

Der Dienst besteht daher darin, daß die allgemeinen Mächte für sich herausgehoben und anerkannt werden. Der Gedanke erfaßt das Wesentliche, Substantielle seines concreten Lebens und bleibt somit weder dumpf in die empirische Einzelnheit des Lebens versenkt und zerstreut, noch geht er von ihr nur zu dem Abstract-Einen, zu dem unendlichen Jenseits; sondern indem der Geist das Wahre, die Idee seines mannigfaltigen Daseyns sich darstellt, so ist er in der Anerkennung und Ehrung dieses Allgemeinen selbst im Genusse und bleibt er seiner selbst gegenwärtig. Diese Gegenwart des Geistes in seinen Wesenheiten ist einer Seits das würdige denkende, theoretische Verhältniß, andrer Seits diese Freudigkeit, Heiterkeit und Freiheit, die ihrer selbst darin gewiß und bei sich selbst ist.

2. Auch der Dienst als Verhalten zu den Göttern nach ihrer geistigen Seite hat nicht den Sinn, sich diese Mächte erst anzueignen, sich der Identität mit ihnen erst bewußt zu werden. Denn diese Identität ist bereits vorhanden und der Mensch findet diese Mächte in seinem Bewußtseyn bereits realisirt. Die bestimmte Geistigkeit, Recht, Sitte, Gesetz oder die allgemeinen Wesenheiten, wie die Liebe, Aphrodite kommen in den Individuen, den sittlichen Individuen, den Wissenden, Liebenden zu ihrer Wirklichkeit, sie sind der eigne Wille, die eigne Neigung und Leidenschaft derselben, ihr eignes, wollendes, handelndes Leben. Es bleibt somit für den Cultus nur übrig,

diese Mächte anzuerkennen, sie zu ehren und somit die Identität in die Form des Bewußtseyns zu erheben und zur theoretischen Gegenständlichkeit zu machen.

Vergleichen wir diese Gegenständlichkeit mit unserer Vorstellung, so heben wir auch das Allgemeine aus unserm unmittelbaren Bewußtseyn heraus und denken dasselbe. Wir können auch dazu fortgehen, diese allgemeinen Mächte zum Idealen zu erheben und ihnen geistige Gestalt zu geben. Aber solchen Gebilden Gebet zu weihen, Opfer zu bringen, das ist der Punkt, wo wir uns von jener Anschauung trennen; bis dahin können wir nicht gehen, jenen Bildern, welche jedoch keine Einbildungen, sondern wesentliche Mächte sind, vereinzelte Selbstständigkeit zu geben und ihnen Persönlichkeit gegen uns zuzuschreiben. Unser Bewußtseyn der unendlichen Subjectivität als einer allgemeinen zehrt jene Besonderheiten auf und setzt sie zu schönen Phantasiebildern herab, deren Gehalt und Bedeutung wir wohl zu würdigen wissen, die uns aber nicht als wahrhaft selbstständig gelten können.

Im griechischen Leben aber ist die Poesie, die denkende Phantasie selbst der wesentliche Gottesdienst. Indem nun einerseits diese Mächte sich ins Unendliche zersplittern und, obwohl sie einen sich schließenden Kreis bilden, weil sie besondere sind, sich der Unendlichkeit der Anziehungen ihrer Wirklichkeit nähern (wie viel besondere Beziehungen sind z. B. in der Pallas aufgefaßt!) und anderer Seits, weil es die menschliche, sinnlich-geistige Gestalt ist, in der das Ideal dargestellt werden soll, so ist diese Darstellung unerschöpflich und muß sie sich immer fortsetzen und erneuern, denn die Religiosität ist selbst dieses fortdauernde Uebergehen vom empirischen Daseyn zum Ideale. Es ist nicht ein fester, geistigbestimmter Lehrbegriff, nicht Lehre vorhanden, die Wahrheit als solche nicht in Form des Gedankens, sondern das Göttliche in diesem immanenten Zusammenhange mit der Wirk-

lichkeit und daher an und aus ihr immer von neuem sich erhebend und hervorbringend. Ist diese thätige Production durch die Kunst vollendet, hat die Phantasie ihre letzte feste Gestalt erreicht, so daß das Ideal aufgestellt ist, so ist damit der Untergang der religiösen Lebendigkeit verbunden.

So lange aber noch die productive Kraft dieses Standpunktes frisch und thätig ist, besteht die höchste Assimilation des Göttlichen darin, daß das Subject den Gott durch sich gegenwärtig macht und ihn an sich selbst zur Erscheinung bringt. Indem dabei die bewußte Subjectivität des Gottes zugleich auf einer Seite als Jenseits bleibt, so ist diese Darstellung des Göttlichen zugleich seine Anerkennung und die Verehrung seiner substantiellen Wesenheit. So wird denn das Göttliche geehrt und anerkannt, indem es in Festen, Spielen, Schauspielen, Gesängen, überhaupt in der Kunst vorstellig gemacht wird. Denn geehrt wird jemand, insofern man eine hohe Vorstellung von ihm hat und diese Vorstellung auch durch die That vorstellig macht und durch sein Betragen erscheinen läßt.

Indem nun das Volk in den Productionen der Kunst, in der Ehre der Gesänge und Feste die Vorstellung des Göttlichen an ihm selber erscheinen läßt, hat es den Cultus an ihm selbst, d. h. es zeigt in seinen Festen zugleich wesentlich seine Vortrefflichkeit, es zeigt von sich das Beste, was es hat, das wozu es fähig gewesen ist, sich zu machen. Der Mensch schmückt sich selbst; Gepränge, Kleidung, Schmuck, Tanz, Gesang, Kampf, alles gehört dazu, den Göttern Ehre zu bezeigen, der Mensch zeigt seine geistige und körperliche Geschicklichkeit, seine Reichthümer, er stellt sich selbst in der Ehre Gottes dar und genießt damit diese Erscheinung Gottes an dem Individuum selbst. Dieß gehört noch jetzt zu den Festen. Diese allgemeine Bestimmung kann genügen, daß der Mensch die Vorstellung der Götter an

ihm durch sich erscheinen lasse, daß er sich auf's vortrefflichste darstelle und so seine Anerkennung der Götter zeige. Den Siegern in den Kämpfen wurde hohe Ehre zu Theil, sie waren die Geehrtesten des Volks, saßen bei feierlichen Gelegenheiten neben dem Archonten und es ist selbst geschehen, daß sie bei Lebzeiten als Götter verehrt wurden, indem sie so das Göttliche an sich zur Erscheinung brachten, durch die Geschicklichkeit, die sie bewiesen hatten. Auf diese Weise machen die Individuen das Göttliche an sich erscheinen, im Praktischen ehren die Individuen die Götter, sind sittlich, (das was der Wille der Götter ist, ist das Sittliche), und so bringen sie das Göttliche zur Wirklichkeit. Das athenische Volk z. B., das am Feste der Pallas seinen Aufzug hielt, war die Gegenwart der Athene, der Geist des Volks und dieß Volk ist der belebte Geist, der alle Geschicklichkeit, That der Athene, an sich darstellt.

3. So sehr sich nun aber auch der Mensch der unmittelbaren Identität mit den wesentlichen Mächten gewiß wird, sich die Göttlichkeit aneignet und ihrer Gegenwart in sich und seiner selbst in ihr sich erfreuet, mag er immer jene natürlichen Götter verzehren, die sittlichen in der Sitte und im Staatsleben darstellig machen oder mag er praktisch göttlich leben und die Gestalt und Erscheinung der Göttlichkeit in dem Festdienste in seiner Subjectivität hervorbringen: so bleibt für das Bewußtseyn doch noch ein Jenseitiges zurück, nämlich das ganz Besondere am Thun und an den Zuständen und Verhältnissen des Individuum und die Beziehung dieser Verhältnisse auf Gott. Unser Glaube an die Vorsehung, daß sie sich auch auf das Einzelne erstrecke, sieht darin seine Bestätigung, daß Gott Mensch geworden ist und zwar in der wirklichen, zeitlichen Weise, in welche somit alle particulare Einzelnheit mit eingeschlossen ist, denn dadurch hat die Subjectivität die absolut moralische Berechtigung erhalten, wodurch sie Subjectivität des unendlichen Selbstbewußtseyns ist. In der

schönen Gestaltung der Götter, in den Bildern, Geschichten und Localvorstellungen derselben ist zwar das Moment der unendlichen Einzelnheit, der äußerlichsten Besonderheit unmittelbar enthalten und ausgedrückt, aber einer Besonderheit, welche eines Theils einer der großen Vorwürfe gegen die Mythologie Homer's und Hesiod's ist, andern Theils sind dieß zugleich diesen vorgestellten Göttern so eigenthümliche Geschichten, daß sie die andern und die Menschen nichts angehen, wie unter den Menschen jedes Individuum seine besondern Begebenheiten, Handlungen, Zustände und Geschichten hat, die durchaus nur seiner Particularität angehören. Das Moment der Subjectivität ist nicht als unendliche Subjectivität, es ist nicht der Geist als solcher, der in den objectiven Gestaltungen angeschaut wird, und die Weisheit ist es, welche die Grundbestimmung des Göttlichen ausmachen müßte. Diese müßte als zweckmäßig wirkend in Eine unendliche Weisheit, in Eine Subjectivität zusammengefaßt seyn. Daß die menschlichen Dinge von den Göttern regiert werden, ist daher in jener Religion wohl enthalten, aber in einem unbestimmten, allgemeinen Sinne, denn eben die Götter sind die in allem Menschlichen waltenden Mächte. Ferner sind die Götter wohl gerecht, aber die Gerechtigkeit als Eine Macht ist eine titanische Macht und gehört den Alten an: die schönen Götter machen sich in ihrer Besonderheit geltend und gerathen in Collisionen, die nur in der gleichen Ehre gelöst werden, womit aber freilich keine immanente Auflösung gegeben ist.

Von diesen Göttern, in denen nicht die absolute Rückkehr in sich gesetzt ist, konnte das Individuum nicht absolute Weisheit und Zweckmäßigkeit in seinen Schicksalen erwarten. Bei dem Menschen bleibt aber das Bedürfniß zurück, über sein besonderes Handeln und einzelnes Schicksal eine objective Bestimmung zu haben. In dem Gedanken der göttlichen Weisheit und Vorsehung hat er dieselbe nicht, um darauf im Allgemeinen

vertrauen zu können und im Uebrigen sich auf sein formelles Wissen und Wollen zu verlassen und die absolute Vollendung desselben an und für sich zu erwarten oder einen Ersatz für den Verlust und das Mißlingen seiner besondern Interessen und Zwecke, für sein Unglück in einem ewigen Zwecke zu suchen.

Wenn es sich um die besondern Interessen des Menschen, um sein Glück oder Unglück handelt, so hängt dieß Aeußerliche der Erscheinung noch davon ab, ob der Mensch dieß oder jenes thue, da oder dorthin gehe u. s. f. Dieß ist *sein Thun*, seine Entschließung, die er aber auch wieder als *zufällig* weiß. Nach den Umständen, die ich *kenne*, kann ich mich zwar entschließen, aber außer diesen mir bekannten können auch *andere* vorhanden seyn, durch welche die Realisirung meines Zweckes zunichte gemacht wird. Bei diesen Handlungen bin ich also in der Welt der Zufälligkeit. Innerhalb dieses Kreises ist also das Wissen zufällig, es bezieht sich nicht auf das Ethische, wahrhaft Substantielle, Pflichten des Vaterlandes, des Staats u. s. w.; aber dieß Zufällige kann der Mensch nicht wissen. Die Entschließung kann somit insofern nichts Festes, nichts in sich Begründetes seyn, sondern indem ich mich entschließe, weiß ich zugleich, daß ich von *Anderem*, *Unbekanntem* abhängig bin. Da nun weder im Göttlichen, noch im Individuum das Moment der unendlichen Subjectivität vorhanden ist, so fällt es auch nicht dem Individuum anheim, die *letzte* Entschließung, das letzte Wollen, z. B. heute eine Schlacht zu liefern, zu heirathen, zu reisen, *aus* sich selbst zu nehmen; denn der Mensch hat das Bewußtseyn, daß in diesem seinem Wollen nicht die Objectivität liegt und daß dasselbe nur *formell* ist. Um das Verlangen nach dieser *Ergänzung* zu befriedigen und diese *Objectivität hinzusetzen*, dazu bedurfte es einer Bestimmung von *Außen* und von einem Höhern als das Individuum ist, nämlich eines äußerlichen, entscheidenden und bestimmenden *Zeichens*. Es ist die *innere* Willkühr, die um nicht

Willkür zu seyn, sich objectiv, d. h. unveräußerlich zu einem Andern seiner selbst macht und die äußerliche Willkür höher nimmt als sich selbst. Im Ganzen ist es die Naturmacht, eine Naturerscheinung, was nun entscheidet. Der staunende Mensch findet in solcher Naturerscheinung eine Bezüglichkeit auf sich, weil er an ihr noch keine objective, an sich seyende Bedeutung sieht oder überhaupt in der Natur noch nicht ein an sich vollendetes System von Gesetzen sieht. Das formell Vernünftige, das Gefühl und der Glaube der Identität des Innern und Aeußern liegt zu Grunde, aber das Innere der Natur oder das Allgemeine, zu dem sie in Beziehung steht, ist nicht der Zusammenhang ihrer Gesetze, sondern ein menschlicher Zweck, ein menschliches Interesse.

Indem nun also der Mensch etwas will, so fordert er, um seinen Entschluß wirklich zu fassen, eine äußere, objective Bestätigung, daß er seinen Entschluß als einen solchen wisse, der eine Einheit des Subjectiven und Objectiven, ein bestätigter und bewahrheiteter sey. Und hier ist es das Unerwartete, Plötzliche, eine sinnlich bedeutende, unzusammenhängende Veränderung, ein Blitz am heitern Himmel, ein Vogel, der an einem weiten, gleichen Horizonte aufsteigt, was die Unbestimmtheit der innern Unentschlossenheit unterbricht. Das ist ein Ausruf für das Innere, plötzlich zu handeln und zufällig sich in sich festzusetzen ohne Bewußtseyn des Zusammenhanges und der Gründe, denn eben hier ist der Punkt, wo die Gründe abgebrochen werden, oder wo sie überhaupt mangeln.

Die äußere Erscheinung, die dem Zwecke, die Bestimmung für das Handeln zu finden, am nächsten liegt, ist ein Tönen, Klingen, eine Stimme, ὄμφη, woher Delphi wohl richtiger den Namen ὄμφαλος hat, als nach der andern Bedeutung: Nabel der Erde. In Dodona waren drei Arten, der Ton, den die Bewegung der Blätter der heiligen Eiche hervorbrachte, das Murmeln einer Quelle und der Ton eines ehernen Gefäßes,

an welches der Wind eherne Ruthen schlug. In Delos rauschte der Lorbeer; in Delphi war der Wind, der am ehernen Dreifuß ausströmte, ein Hauptmoment. Später erst mußte die Pythia durch Dämpfe betäubt werden, die dann in der Raserei Worte ohne Zusammenhang ausstieß, die erst der Priester auszulegen hatte. Er deutete auch die Träume. In der Höhle des Trophonius waren es Gesichte, die der Fragende sah und ihm gedeutet wurden. In Achaja, erzählt Pausanias, war eine Statue des Mars, dieser sagte man die Frage ins Ohr und entfernte sich mit zugehaltenen Ohren vom Markte, das erste Wort, welches man hörte, nachdem man die Ohren geöffnet hatte, war die Antwort, die dann durch Deutung in Zusammenhang mit der Frage gebracht wurde. Hierher gehört auch das Befragen der Eingeweide der Opferthiere, die Deutung des Vogelflugs 2c. und mehrere solche bloße Aeußerlichkeiten. Man schlachtete Opferthiere, bis man die glücklichen Zeichen fand. Bei den Orakeln gaben zwei Momente die Entscheidung, das Aeußerliche und die Erklärung. Nach jener Seite verhielt sich das Bewußtseyn empfangend, nach der andern Seite aber ist er als deutend selbstthätig, denn das Aeußerliche an sich ist unbestimmt (*Ἀί τῶν δαιμόνων φωναὶ ἄναρθροι εἰσιν*). Aber auch als concreter Ausspruch des Gottes sind die Orakel doppelsinnig. Nach ihnen handelt der Mensch, indem er sich eine Seite herausnimmt. Dagegen tritt denn die andere auf; der Mensch geräth in Collision. Die Orakel sind dieß, daß der Mensch sich als unwissend, den Gott als wissend setzt; unwissend nimmt der Mensch den Spruch des wissenden Gottes auf. Er ist somit nicht Wissen des Offenbaren, sondern Nichtwissen desselben. Er handelt nicht wissend nach der Offenbarung des Gottes, welcher als allgemein die Bestimmtheit nicht in sich hat und so, in der Möglichkeit beider Seiten, doppelsinnig seyn muß. Sagt das Orakel: gehe hin und der Feind wird überwunden, so sind Beide Feinde „der Feind.“ Die

Offenbarung des Göttlichen ist allgemein und muß allgemein seyn; der Mensch deutet sie als unwissend; er handelt danach; die That ist die seinige; so weiß er sich als schuldig. Der Vogelflug, das Rauschen der Eichen sind allgemeine Zeichen. Auf die bestimmte Frage giebt der Gott als der allgemeine eine allgemeine Antwort: denn nur das Allgemeine, nicht das Individuum als solches ist der Zweck der Götter. Das Allgemeine aber ist unbestimmt, ist doppelsinnig: denn es enthält beide Seiten.

c. Das erste im Cultus war die Gesinnung, das zweite der Cultus als Dienst, das concrete Verhältniß, wo aber die Negativität als solche noch nicht aufgetreten ist. Der dritte Gottesdienst ist der Gottesdienst der Versöhnung. Die Götter sollen an der Seele, dem Subject realisirt werden, welches vorausgesetzt ist als entfremdet, negativ bestimmt ist gegen das Göttliche, ihm gegenüber. Das Einswerden kann nicht auf die unmittelbare Weise geschehen, wie in der vorhergehenden Form, sondern erfordert eine Vermittelung, worin das aufgeopfert werden muß, was sonst als fest und selbstständig gilt. Dieß Negative, was aufgeopfert werden muß, um die Entfremdung, Entfernung zwischen beiden Seiten aufzuheben, ist gedoppelter Art. Erstens ist nämlich die Seele als unbefangene, natürliche Seele negativ gegen den Geist, das zweite Negative ist dann das, so zu sagen, positive Negative, nämlich ein Unglück überhaupt und bestimmter drittens ein moralisches Unglück oder Verbrechen, die höchste Entfremdung des subjectiven Selbstbewußtseyns gegen das Göttliche.

1. Die natürliche Seele ist nicht, wie sie seyn soll; sie soll freier Geist seyn, Geist ist aber die Seele nur durch Aufhebung des natürlichen Willens, der Begierde. Dieß Aufheben und dieß sich Unterwerfen unter das Sittliche und die Gewöhnung daran, daß das Sittliche, Geistige die zweite Natur des Individuums wird, ist überhaupt Werk der Erziehung und der

Bildung. Diese Reconstruction des Menschen muß nun auf diesem Standpunkte, weil er der Standpunkt selbstbewußter Freiheit ist, zum Bewußtseyn kommen, so daß diese Umkehrung als erforderlich erkannt wird. Wenn diese Bildung und Umkehrung als wesentliche Momente und als wesentlich Lebendiges vorgestellt werden, so giebt dieß die Vorstellung von einem Wege, den die Seele zu durchlaufen hat, und hat zur Folge eine Anstalt, in welcher ihr die Anschauung dieses Weges gegeben wird. Soll aber für die Anschauung dieser Gang des sich Umkehrens, sich Negirens und Absterbens als absolut und wesentlich gegeben werden, so muß er in den göttlichen Gegenständen selbst angeschaut werden. Diesem Bedürfniß wird nun in der That durch einen Proceß abgeholfen, der in der Anschauung der Götterwelt sich in folgender Weise ausgeführt hat.

Der Verehrung der vielen göttlichen, aber, weil es viele sind, beschränkten Wesenheiten liegt es nahe, daß auch zur Allgemeinheit der göttlichen Macht übergegangen wird. Die Beschränktheit der Götter führt selbst unmittelbar zur Erhebung über dieselben und zum Versuch, sie in Eine concrete Anschauung, nämlich nicht nur in die abstracte Nothwendigkeit, denn diese ist nichts Gegenständliches, zu vereinigen. Diese Erhebung kann hier noch nicht die absolute in sich concrete Subjectivität als Geist, aber auch nicht der Rückfall zu der Anschauung von der Macht des Einen und zu dem negativen Dienste des Herrn seyn, sondern das Eine, welches dem Selbstbewußtseyn auf diesem Standpunkte Gegenstand wird, ist eine Einheit, die auf concrete Weise allumfassend ist, das ist die allgemeine Natur überhaupt, oder eine Totalität von Göttern, der Inhalt der sinnlich-geistigen Welt wird stoffartig vereint. Indem das Selbstbewußtseyn nicht zur unendlichen Subjectivität, die als der Geist in sich concret wäre, fortgehen kann, so ist die Anschauung der substantiellen Einheit für diese

Stufe ein bereits Vorhandenes und aus den ältern Religionen aufbewahrt. Denn die älteren, ursprünglichen Religionen sind die bestimmten Naturreligionen, wo dieser Spinozismus, die unmittelbare Einheit des Geistigen und Natürlichen die Grundlage ausmacht. Aber ferner ist die ältere Religion, so sehr sie local bestimmt und in ihrer Darstellung und Fassungsweise beschränkt ist, vor ihrer Ausbildung in sich selbst noch unbestimmter und allgemeiner. Jeder Localgott hat in seiner Bestimmung von Localität zugleich die Bedeutung der Allgemeinheit und indem nun diese gegen die in der Religion der Schönheit herausgebildete Zersplitterung und Besonderung in Charaktere und Individualitäten festgehalten wird, so ist es im Rohen, im Alterthümlichen, im Unschönen und Ungebildeten, daß sich der Dienst eines Tieferen, innern Allgemeinen erhält, das zugleich nicht abstracter Gedanke ist, sondern vielmehr jene äußerliche und zufällige Gestaltung an sich behält.

Dieß Aeltere kann nun um seiner Einfachheit und substantiellen Intensität willen tiefer, reiner, gediegener, substantieller und seine Bedeutung wahrer genannt werden — aber seine Bedeutung ist für sich in Dumpfheit eingehüllt, nicht zum Gedanken herausgebildet, nämlich nicht zur Klarheit der besondern Götter, in denen der Tag des Geistes aufgeschlossen ist und die somit Charakter und Geistesgestalt gewonnen haben. Der Dienst dieses Tieferen und Allgemeinen enthält aber den Gegensatz dieses Tieferen und Allgemeinen selbst gegen die besondern, beschränkten, offenbaren Mächte — er ist einer Seits eine Rückkehr von diesen zu dem Tieferen, Inneren, insofern Höheren, die Zurückführung der zerstreuten vielen Götter in die Natureinheit, aber er enthält auch darin den Gegensatz, daß dieses Tiefere das Dumpfe, Bewußtlose, Rohe und Wilde gegen das klare Selbstbewußtseyn, gegen die Heiterkeit des Tages und der Vernünftigkeit ist. Die An-

schauung in diesem Cultus wird daher einer Seits die Anschauung des allgemeinen Naturlebens und der Naturkraft seyn, eine Rückkehr in die innere Gediegenheit, aber anderer Seits eben sowohl die Anschauung des Processes, des Ueberganges von Wildheit in Gesetzlichkeit, von Rohheit in Sitte, von Dumpfheit in die sich klar werdende Gewißheit des Selbstbewußtseyns, vom Titanischen zum Geistigen. Es ist somit nicht ein fertiger Gott, was angeschaut wird, nicht abstracte Lehre wird vorgetragen, sondern der Inhalt der Anschauung ist der Widerstreit des Ursprünglichen, Alterthümlichen, das aus seiner unentwickelten Gestalt zur Klarheit, zur Form und dem Tage des Bewußtseyns entgegengeführt wird. Diese Vorstellung ist schon in vielen exoterischen Anschauungen der Mythologie vorhanden. Schon der Götterkrieg und die Besiegung der Titanen ist dieß göttliche Hervorgehen des Geistigen aus der Ueberwindung der rohen Naturmächte.

Hier ist es nun, daß auch das Thun der subjectiven Seite und die Bewegung derselben ihre tiefere Bestimmung erhält. Der Cultus kann hier nicht bloß der heitere Genuß, der Genuß der vorhandenen, unmittelbaren Einheit mit den besondern Mächten seyn; denn, indem das Göttliche aus seiner Besonderheit zur Allgemeinheit herübertritt und das Selbstbewußtseyn in sich umgekehrt ist, so ist damit der Gegensatz überhaupt vorhanden und die Einigung fängt von einer größern Trennung an, als wie sie der offenbare Cultus voraussetzt. Der Cultus ist hier vielmehr die Bewegung eines innern Ergriffenwerdens der Seele, einer Einführung und Einweihung in eine ihr fremdere und abstractere Wesenheit, in Aufschlüssen, die ihr gewöhnliches Leben und der in demselben wurzelnde Cultus nicht enthält. Indem die Seele in diesen Kreis eintritt, so wird an sie die Forderung gestellt, daß sie ihr natürliches Seyn und Wesen abthue. Dieser Cultus ist also zugleich die Reinigung der Seele, ein Weg und

Stufengang dieser Reinigung und die Aufnahme in das hohe, mystische Wesen und Gelangung zur Anschauung seiner Geheimnisse, die aber für den Eingeweihten aufgehört haben, Geheimnisse zu seyn, und es nur noch in dem Sinne können bleiben sollen, daß diese Anschauungen und dieser Inhalt nicht in den Kreis des gewöhnlichen Daseyns und Bewußtseyns und seines Spielens und Reflectirens gezogen werden. Alle Athenischen Bürger waren in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht. Geheimniß ist also wesentlich etwas Gewußtes, nur nicht von Allen; hier aber ist es ein von Allen Gewußtes, das nur geheim behandelt, d. h. nur nicht zum Geschwätze des täglichen Lebens gemacht wird, wie die Juden z. B. den Namen Jehovah nicht nennen oder wie im täglichen Leben umgekehrt Dinge und Zustände sind, die Jedermann bekannt sind, von denen man aber nicht spricht. Aber nicht in dem Sinne waren jene Anschauungen mystisch, wie die offenbaren Lehren des Christenthums Mysterien genannt worden sind. Denn bei diesen ist das Mystische das Innere, das Speculative. Geheim mußten jene Anschauungen hauptsächlich nur deshalb bleiben, weil die Griechen von ihnen nicht anders als in Mythen, d. h. nicht ohne das Alte zu verändern, hätten sprechen können.

Auch in diesem Cultus aber, obwohl er von einem bestimmten Gegensatze ausgeht, bleibt die Heiterkeit die Grundlage. Der Weg der Reinigung wird zwar durchwandert, das ist aber nicht der unendliche Schmerz und Zweifel, worin das abstracte Selbstbewußtseyn sich in seinem abstracten Wissen von sich isolirt und daher in dieser leeren, inhaltslosen Form sich nur in sich bewegt, pulsirt, nur ein Zittern in sich ist und in dieser abstracten Gewißheit seiner selbst nicht zur festen Wahrheit und Objectivität und zum Gefühl derselben absolut kommen kann. Sondern immer auf der Grundlage jener Einheit ist und gilt diese Durchwanderung als wirklich vollbrachte Reinigung der Seele, als Absolution und bleibt mit jener ur-

sprünglichen bewußtlosen Grundlage mehr ein äußerlicher Proceß der Seele, da diese nicht in die innerste Tiefe der Negativität hinabsteigt, wie es da der Fall ist, wo die Subjectivität völlig zu ihrer Unendlichkeit entwickelt ist. Wenn schon Schrecken, furchtbare Bilder, ängstigende Gestalten und dergl. wie im Gegentheil zur Abwechslung mit dieser nächtlichen Seite glänzend helle Anschauungen, sinnvolle Bilder der Herrlichkeit aufgewandt sind, um eine tiefere Wirkung im Gemüthe hervorzubringen, so ist der Eingeweihte eben durch den Durchgang durch diese Anschauungen und Gemüthsbewegungen gereinigt.

Diese mystischen Anschauungen entsprechen sonach den Anschauungen des göttlichen Lebens, dessen Proceß in der Tragödie und Komödie dargestellt wird. Die Furcht, die Theilnahme, die Trauer in der Tragödie, diese Zustände, in welche das Selbstbewußtseyn mit fortgerissen wird, sind eben solcher Weg der Reinigung, der alles vollbringt, was vollbracht werden soll, wie die Anschauung der Komödie und die Aufgebung seiner Würde, seines Geltens, seiner Meinung von sich und selbst seiner gründlicheren Mächte, dieß allgemeine Preisgeben von allem Selbst eben dieser Cultus ist, in welchem der Geist durch dieß Preisgeben alles Endlichen die unzerstörbare Gewißheit seiner selbst genießt und erhält.

Schon im offenen Cultus ist es nicht sowohl um die Ehre der Götter als um den Genuß des Göttlichen zu thun: indem nun aber in diesem Cultus der Mysterien die Seele für sich zu einem Zweck hervorgehoben und in diesem Gegensatze abstracter, selbstständiger, gleichsam getrennter betrachtet wird, so tritt hier nothwendig die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele ein. Die vollbrachte Reinigung erhebt sie über das zeitliche, vergängliche Daseyn und indem sie als frei fixirt ist, so ist mit diesem Cultus die Vorstellung verbunden von dem Uebergang des Einzelnen als natürlich gestorbenen, in ein ewiges Leben. Der Einzelne

wird eingebürgert in das unterirdische, wesentliche, ideale Reich, in dem die zeitliche Wirklichkeit zur Schattenwelt herabgesetzt ist.

Da nun die Mysterien der Rückgang des griechischen Geistes in seine ersten Anfänge sind, so ist die Form ihres Inhalts wesentlich symbolisch, d. h. die Bedeutung ist eine andere als die äußere Darstellung. Die griechischen Götter selbst sind nicht symbolisch, sie sind, was sie darstellen, wie das der Begriff des Kunstwerks ist, das auszudrücken, was gemeint ist, nicht daß das Innere ein Anderes ist als das Aeußere. Wenn der griechische Gott auch einen Anfang genommen hat von solchem alten Bedeutenden, so ist doch das, wozu es gemacht ist, das Kunstwerk gewesen, welches das vollkommen ausspricht, was es seyn soll. Vielfältig, besonders durch Creuzer, hat man nach dem geschichtlichen Ursprung und der Bedeutung der griechischen Götter geforscht, welche zum Grunde liegt. Wenn aber der Gott Gegenstand der Kunst ist, so ist nur das ein gutes Kunstwerk, was ihn darstellt, als das, was er ist; bei den Naturreligionen ist dieß geheim, ein Inneres, Symbol, weil die Gestalt da nicht den Sinn, der darin liegt, offenbart, sondern nur offenbaren soll. Osiris ist ein Symbol der Sonne, ebenso Herkules, seine zwölf Arbeiten beziehen sich auf die Monate, er ist so Calendergottheit und nicht mehr der moderne griechische Gott. In den Mysterien ist der Inhalt, die Erscheinung wesentlich symbolisch, vornehmlich waren es Ceres, Demeter, Bakchus und deren Geheimnisse. Wie Ceres, die ihre Tochter sucht, prosaisch der Same ist, der ersterben muß, um sein Ansich zu erhalten und ins Leben zu bringen, so ist der Samen und das Sprossen wieder etwas symbolisches, denn es hat die höhere Bedeutung, wie in der christlichen Religion, von Auferstehung, oder man kann den Sinn dabei haben, daß es vom Geiste gelte, dessen Ansich erst durch die Aufhebung des natürlichen Willens Blüthe tragen kann. Dieß wirft sich

so herum, einmal hat dieser Inhalt die Bedeutung einer Vorstellung, eines Vorganges und sie selbst, die Bedeutung, kann ein anderes Mal selbst das Symbol seyn für Anderes. Osiris ist der Nil, der vom Typhon, der Glutwelt ausgetrocknet und dann wieder erzeugt wird, er ist aber auch Symbol der Sonne eine allgemein belebende Naturmacht. Osiris ist endlich auch eine geistige Gestalt, und da ist denn Nil und Sonne wieder Symbol für das Geistige. Dergleichen Symbole sind von Natur geheim. Das Innere ist noch unklar, ist erst als Sinn, Bedeutung, die noch nicht zur wahrhaften Darstellung gekommen ist. Die Gestalt drückt den Inhalt nicht vollkommen aus, so, daß er theilweise unausgedrückt zu Grunde liegen bleibt, ohne in die Existenz herauszukommen. Daher kam es auch, daß die Mysterien dem Selbstbewußtseyn der Griechen nicht die wahrhafte Versöhnung geben konnten. Sokrates ist vom Orakel für den weisesten Griechen erklärt worden, von ihm aus schreibt sich die eigentliche Umkehrung des Selbstbewußtseyns der Griechen: dieser Angel des Selbstbewußtseyns war aber nicht in die Mysterien eingeweiht, sie standen tief unter dem, was er zum Bewußtseyn der denkenden Welt gebracht hat.

Dieß betrifft die erste Form der Versöhnung.

2. Das andere Negative ist das Unglück überhaupt, Krankheit, Theuerung, andere Unglücksfälle. Dieß Negative ist erklärt worden von den Propheten und in das Verhältniß einer Schuld, eines Verbrechens gestellt. Solch Negatives erscheint zuerst im Physischen. Ungünstiger Wind, der physische Zustand ist dann so erklärt worden, daß er einen geistigen Zusammenhang habe und den Unwillen und Zorn der Götter in sich schließe, der durch ein Verbrechen und eine Verletzung des Göttlichen hervorgebracht sey. Oder der Bliz, Donner, Erdbeben, die Erscheinung von Schlangen ꝛc. ist als ein solches Negatives erklärt worden, das einer geistigen, sittlichen Macht zukomme. In diesem Fall ist die Verletzung aufzuheben gewe-

sen durch Opfer, so daß der einen Verlust übernimmt, der durch das Verbrechen sich übermüthig gemacht hat, denn Uebermuth ist die Verletzung einer geistig höheren Macht, der dann die Demuth etwas aufzuopfern hat, um sie zu versöhnen und das Ebenmaaß wieder herzustellen. Bei den Griechen scheint dieß mehr alterthümlich zu seyn. Als die Griechen wollten von Aulis abfahren und ungünstige Winde sie zurückhielten, erklärte Kalchas den Sturm für den Zorn des Poseidon, der Agamemnons Tochter als Opfer fordere. Agamemnon ist sie dem Gott hinzugeben bereit. Diana rettet die Jungfrau. Im Oedipus Tyrannus des Sophokles wird eine Krankheit verhängt, durch welche die That des Vatermörders enthüllt wird. Später erscheint dergleichen nicht mehr. Während der Pest im peloponnesischen Kriege hört man nichts von Gottesdienst, keine Opfer während derselben, nur finden sich Weissagungen von dem Aufhören. Dieß Appelliren an Orakel enthält das Antiquiren solches Opfers in sich. Wird nämlich das Orakel um Rath gefragt, so wird der Erfolg als vom Gott selbst bestimmt angesehen. So wurde der Erfolg angesehen als etwas, was hat geschehen sollen, als Sache der Nothwendigkeit, Sache des Schicksals, wobei keine Versöhnung stattfinden konnte, die nicht abzuwenden und der nicht abzuhelfen war.

3. Die letzte Form der Versöhnung ist, daß das Negative ein eigentliches Verbrechen ist, so angesehen und ausgesprochen, nicht ein solches, worauf man erst durch die Erklärung eines Unglücks kommt. Ein Mensch, Staat, Volk begeht Verbrechen, menschlicher Weise ist die Strafe die Versöhnung des Verbrechens, in Form der Strafe oder roher der Rache. Der freie Geist hat das Selbstbewußtseyn seiner Majestät, das Geschehene ungeschehen zu machen, in sich; äußere Begnadigung &c. ist etwas anderes, aber daß das Geschehene in sich selbst ungeschehen werden kann, ist das höhere Vorrecht des freien Selbstbewußtseyns, wo das Böse nicht nur die That ist, sondern fest

ist, seinen Sitz im Gemüth hat, in der sündigen Seele, die freie Seele kann sich reinigen von diesem Bösen. Anklänge an diese innere Umkehrung kommen vor, aber der Charakter der Versöhnung ist mehr die äußere Reinigung. Bei den Griechen ist auch dieß etwas alterthümliches, von Athen sind ein Paar Beispiele bekannt. Ein Sohn des Minos war in Athen erschlagen, wegen dieser That ist eine Reinigung vorgenommen worden. Aeschylus erzählt, der Areopag habe den Orest losgesprochen, der Stein der Athene kam ihm zu gute. Die Versöhnung ist hier als äußeres, nicht als innere Confession. An das Christliche spielt die Vorstellung von Oedip auf Kolonos an, wo dieser alte Oedip, der seinen Vater erschlagen, seine Mutter geheirathet hatte, der mit seinen Söhnen verjagt war, bei den Göttern zu Ehren kommt, die Götter berufen ihn zu sich.

Andere Opfer gehören noch mehr der äußern Weise an. So die Todtenopfer, um die Manen zu versöhnen. Achilles schlachtet so eine Anzahl Trojaner auf dem Grabe des Patroklus; es ist, um die Gleichheit des Schicksals auf beiden Seiten wieder herzustellen.

III.

Die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes.

A. Begriff dieser Stufe.

In der Religion der Schönheit herschte die leere Nothwendigkeit, in der Religion der Erhabenheit die Einheit als abstracte Subjectivität. In die letztere Religion fällt außer der Einheit der unendlich beschränkte, reale Zweck, in die erstere aber fällt außer der Nothwendigkeit die sittliche Substantialität, das Rechte, das gegenwärtige Wirkliche im empirischen Selbstbewußtseyn. Im Schooße der Nothwendigkeit ruhen die vielen

besondern Mächte und nehmen an ihrer Wesenheit Theil: als Individuen vorgestellt, sind sie geistige concrete Subjecte, besondere Volksgeister, lebendige Geister, wie Athene für Athen, Bakchus für Theben, auch Familiengötter, die aber zugleich mittheilbar sind, weil sie ihrer Natur nach allgemeine Mächte sind. Es sind damit auch die Gegenstände solcher Götter besondere Städte, Staaten, überhaupt besondere Zwecke in Menge.

Diese Besonderheit nun als reducirt unter Eines ist die nähere Bestimmtheit. Die nächste Forderung des Gedankens ist nämlich die Vereinigung jener Allgemeinheit und dieser Besonderheit der Zwecke, so daß die abstracte Nothwendigkeit mit der Besonderheit, mit dem Zweck in ihr selbst erfüllt werde.

In der Religion der Erhabenheit war der Zweck in seiner Realität ein vereinzelter und als diese Familie ausschließend. Das Höhere ist also nun, daß dieser Zweck zum Umfange der Macht erweitert und diese selbst somit entwickelt werde. Die ausführlich entwickelte Besonderheit als eine göttliche Aristokratie und damit die als Zweck in die Bestimmung des Göttlichen aufgenommenen und darin erhaltenen realen Volksgeister: diese Besonderheit muß auch zugleich in die Einheit gesetzt worden. Das kann aber nicht die wahrhaft geistige Einheit seyn, wie in der Religion der Erhabenheit. Die früheren Bestimmungen werden vielmehr nur in eine relative Totalität zurückgenommen, in eine Totalität, worin beide vorangehende Religionen zwar ihre Einseitigkeit verlieren, aber jedes der beiden Principien zugleich auch in sein Gegentheil verdorben wird. Die Religion der Schönheit verliert die concrete Individualität ihrer Götter, so wie ihren selbstständigen sittlichen Inhalt: die Götter werden nur zu Mitteln herabgesetzt. Und die Religion der Erhabenheit verliert ihre Richtung auf das Eine, Ewige, Ueberirdische. Aber ihre Vereinigung bringt doch den Fortschritt zu Stande, daß der einzelne und

die besondern Zwecke zu Einem allgemeinen Zwecke erweitert werden. Dieser Zweck soll realisirt werden und Gott ist die Macht, ihn zu realisiren.

Zweckmäßiges Thun ist Eigenthümlichkeit nicht nur des Geistes, sondern des Lebens überhaupt — es ist das Thun der Idee, denn es ist ein solches Hervorbringen, welches nicht mehr ein Uebergehen in Anderes ist, es sey nun bestimmt als Anderes, oder an sich, wie in der Nothwendigkeit, dasselbe, aber in der Gestalt und für einander ein Anderes. Im Zwecke ist ein Inhalt als Erster unabhängig von der Form des Uebergehens, von der Veränderung, so daß er sich in ihr erhält. Der Trieb dieser Blumennatur, der unter dem Einfluß der mannichfachsten Bedingungen sich äußern mag, ist das Hervorbringen nur seiner eignen Entwickelung und nur die einfache Form des Ueberganges von Subjectivität in Objectivität: die im Keim präformirte Gestalt ist es, die sich im Resultate offenbart.

Das zweckmäßige Thun liegt der geistigen Gestalt, die wir zuletzt betrachtet haben, sehr nahe, aber jene Gestalt ist nur erst die oberflächliche Weise, in der eine Natur und geistige Bestimmtheit erscheint, ohne daß diese Bestimmtheit selbst als solche in der Weise des Zweckes, der Idee wäre. Die abstracte Bestimmung und Grundlage der vorigen Religion war nämlich die Nothwendigkeit und außer ihr die Fülle der geistigen und physischen Natur, die darum in bestimmte Zeit und Qualität sich zerstreut und, während die Einheit für sich inhaltslos ist, sich in sich einwurzelt und nur von der geistigen Gestalt und Idealität jene Heiterkeit erhält, die sie zugleich über ihre Bestimmtheit erhebt und dagegen gleichgültig macht. Die Nothwendigkeit ist nur an sich Freiheit, noch nicht Weisheit, ohne Zweck und in ihr befreien wir uns nur in so fern, als wir den Inhalt aufgeben. Das was nothwendig ist, ist allerdings ein Inhalt, irgend ein Begegniß, Zustand und Erfolg u. s. f., aber sein Inhalt als solcher ist eine Zufälligkeit,

er kann so oder anders seyn oder die Nothwendigkeit ist eben dieß Formale, nur dieß am Inhalte, daß er ist, aber nicht was er ist. Sie ist nur das Festhalten dieses Abstracten.

Die Nothwendigkeit vertieft sich aber in den Begriff: Er, die Freiheit ist die Wahrheit der Nothwendigkeit. Begreifen heißt, etwas als Moment eines Zusammenhanges fassen, der als Zusammenhang ein Unterscheiden und so ein bestimmter und erfüllter ist. Der Zusammenhang nach Ursach und Wirkung ist selbst noch Zusammenhang der Nothwendigkeit, d. h. noch formell — es fehlt dieß, daß ein Inhalt gesetzt ist als für sich bestimmt, traversant ce changement de cause en effet sans change, der den Wechsel von Ursach und Wirkung ohne Veränderung durchläuft. Dann nämlich ist das äußerliche Verhältniß und die Gestaltung verschiedener Wirklichkeit zum Mittel herabgesetzt. Zum Zwecke bedarf es eines Mittels, d. h. eines äußerlichen Wirkens, das aber die Bestimmung hat, der Bewegung des Zweckes, der in seiner Bewegung sich erhält und sein Uebergehen aufhebt, unterworfen zu seyn. In Ursach und Wirkung ist an sich derselbe Inhalt, aber er erscheint als selbstständige Wirkliche, die auf einander einwirken. Der Zweck aber ist dieser Inhalt, der gegen den erscheinenden Unterschied der Gestaltung und Wirklichkeit als Identität mit sich gesetzt ist. Daher kommt im zweckmäßigen Thun nichts heraus, was nicht schon vorher ist.

Eben darin liegt im Zwecke der Unterschied des Zweckes von der Realität. Der Zweck erhält sich, vermittelt sich nur mit sich selbst, geht nur mit sich zusammen, bringt die Einheit seiner als des subjectiven mit der Realität hervor — aber durch Mittel. Er ist die Macht über sie, die Macht, die zugleich einen ersten an und für sich bestimmten Inhalt hat, der ein Erstes ist und das Letzte bleibt; so ist er die Nothwendigkeit, welche den äußerlichen, besondern Inhalt in sich genommen hat und ihn festhält gegen die Realität, welche negative Bestimmung hat und zum Mittel herabgesetzt ist.

Im Leben nun ist diese Einheit des die Realität immer Bewältigenden und sich von ihrer Gewalt Befreienden, sich gegen sie erhaltenden Inhalts vorhanden, aber der Inhalt ist nicht frei für sich im Elemente des Gedankens, in der Weise seiner Identität herausgehoben, er ist nicht geistig. In den geistiggebildeten Idealen ist dieselbe Einheit, aber als frei zugleich vorgestellt vorhanden und als die Schönheit steht sie höher als das Lebendige. Die Qualität dieser Einheit ist insofern auch als Zweck und ihre Production ist zweckmäßiges Thun. Aber ihre Qualitäten sind nicht vorgestellt in der Weise der Zwecke, z. B. Apoll, Pallas haben nicht den Zweck, Wissenschaft und Poesie hervorzubringen und zu verbreiten, Ceres, der mystische Bakchus haben nicht den Zweck, Gesetze hervorzubringen, zu lehren und sie beschützen diesen Inhalt, er ist ihre Sorge, aber dabei ist diese Trennung von Zweck gegen die Realität nicht vorhanden. Diese göttlichen Naturen sind diese Mächte und Thätigkeiten selbst, die Muse ist selbst dieß Dichten, Athene selbst, das athenische Leben und Glück und Wohlseyn der Stadt ist nicht ihr Zweck, sondern diese Mächte walten in ihrer Realität so immanent, wie die Gesetze in den Planeten wirken.

So wenig ferner die Götter auf der Stufe der Schönheit Mittel sind, so wenig sind sie gegeneinander, sie verschweben vielmehr selbst in der Nothwendigkeit. Spreizen sie sich auch einmal auf, so unterwerfen sie sich doch und lassen sie sich wieder zu rechte bringen. Während daher in der Nothwendigkeit eine Bestimmung von der andern abhängig ist und die Bestimmtheit untergeht, so ist der Zweck, als Identität unterschiedener, wirklicher gesetzt, die an und für sich bestimmte Einheit, die sich gegen andre Bestimmtheit in ihrer Bestimmtheit erhält.

Der Begriff nun, insofern er frei für sich gesetzt ist, hat so zunächst die Realität sich gegenüber und diese ist gegen ihn

als Negatives bestimmt. In dem absoluten Begriff, der reinen Idee, zerschmilzt dann diese Realität, dieß Feindliche zur Einheit, zur Befreundung mit dem Begriff selbst, nimmt es seine Eigenthümlichkeit zurück und wird es davon, nur Mittel zu seyn, selbst befreit. Dieß ist nämlich die wahrhafte Zweckmäßigkeit, in welcher die Einheit des Begriffs, Gottes, des göttlichen Subjects und dessen, in dem sich der Begriff realisirt, der Objectivität und der Realisation gesetzt wird und die Natur Gottes selbst es ist, die sich in der Objectivität ausführt und so in der Seite der Realität mit sich identisch ist.

Aber zunächst ist der Zweck selbst noch unmittelbar, formell, seine erste Bestimmung ist, daß das so in sich Bestimmte gegen die Realität für sich sey und sich in ihr als einer widerstreitenden realisire. So ist er zunächst endlicher Zweck, dieß Verhältniß ist Verstandesverhältniß und die Religion, die solche Grundlage hat, Verstandesreligion

Etwas solchem Zweck und der Art solcher Religion sehr Nahes und Aehnliches haben wir bereits in der Religion des Einen gesehen. Auch diese ist Verstandesreligion, insofern dieser Eine als Zweck sich gegen alle Realität erhält und die jüdische Religion ist deshalb die Religion des hartnäckigsten, todtesten Verstandes. Dieser Zweck, als Verherrlichung des Namens Gottes ist formell, nicht an und für sich bestimmt, nur abstracte Manifestation. Ein bestimmterer Zweck ist wohl das Volk Gottes, die Einzelnheit dieses Volkes, aber dieser Zweck ist ein solcher, der völlig unbegreiflich und nur Zweck ist, wie es der Knecht dem Herrn ist, und nicht Inhalt Gottes selbst, nicht sein Zweck, nicht göttliche Bestimmtheit.

Wenn wir sagen, Gott ist die nach Zwecken und zwar nach Zwecken der Weisheit wirkende Macht, so hat dieß einen andern Sinn, als den, in welchem diese Bestimmung auf der Begriffsentwicklung, auf welcher wir stehen, zunächst zu nehmen ist. Nämlich in unserm Sinne sind jene Zwecke zwar gleich-

falls auch beschränkte, endliche Zwecke, aber es sind wesentlich Zwecke der Weisheit überhaupt und Zwecke Einer Weisheit, d. h. Zwecke des an und für sich Guten, Zwecke, die auf Einen höchsten Endzweck bezogen sind. Hiemit sind jene Zwecke schlechthin Einem Endzwecke unterworfen. Die beschränkten Zwecke und die Weisheit in ihnen sind untergeordneter Natur.

Hier aber ist die Beschränktheit der Zwecke die Grundbestimmung, welche noch keine höhere über sich hat.

Die Religion ist hiemit durchaus keine Religion der Einheit, sondern der Vielheit, es ist weder Eine Macht, noch Eine Weisheit, Eine Idee, welche die Grundbestimmung göttlicher Natur ausmacht.

Es sind also bestimmte Zwecke, welche den Inhalt dieser Gestalten ausmachen und diese Zwecke sind nicht in der Natur zu suchen, sondern unter den vielen Existenzen und Verhältnissen sind die menschlichen allerdings die wesentlichen. Das Menschliche hat das Denken in sich und jedem in sich noch so unbedeutenden Endzweck des Menschen, sich zu nähren u. s. f., hat er das Recht, natürliche Dinge und Thierleben ohne Weiteres aufzuopfern, soviel er will. Eben so sind die Zwecke nicht in den Göttern selbst objectiv und an und für sich zu suchen. Sondern es sind menschliche Zwecke, menschliche Noth oder glückliche Begebenheiten und Zustände, die dieser Religion, insofern sie eine bestimmte ist, ihren Ursprung gegeben haben.

In der vorhergehenden Religion war das Allgemeine, über dem Besondern Schwebende die Nothwendigkeit. Auf dieser Stufe kann das nicht der Fall seyn, denn in der Nothwendigkeit heben sich die endlichen Zwecke auf, hier aber sind sie im Gegentheil das Bestimmende und Bestehende. Das Allgemeine ist vielmehr auf dieser Stufe das Zustimmen zu den besonderen Zwecken und zwar das Zustimmen überhaupt,

denn das Allgemeine kann hier nur unbestimmt bleiben, weil die Zwecke als einzelne bestehen und ihre Allgemeinheit nur die abstracte ist — so ist sie das Glück.

Dieß Glück ist aber nicht in der Art von der Nothwendigkeit unterschieden, daß es der Zufall wäre; so wäre es die Nothwendigkeit selbst, in welcher eben die endlichen Zwecke nur zufällige sind — auch ist es nicht Vorsehung und zweckmäßige Regierung der endlichen Dinge überhaupt: sondern es ist das Glück von einem bestimmten Inhalt. Aber bestimmter Inhalt heißt zugleich nicht jeder überhaupt beliebige, sondern er muß obgleich endlich und gegenwärtig von allgemeiner Natur seyn und in und für sich selbst eine höhere Berechtigung haben. Und so ist dieser Zweck der Staat.

Der Staat, als dieser Zweck, ist aber auch nur erst der abstracte Staat, die Vereinung der Menschen unter ein Band, aber so, daß diese Vereinung noch nicht in sich vernünftige Organisation ist, und er ist dieses noch nicht, weil Gott noch nicht die vernünftige Organisation in ihm selbst ist. Die Zweckmäßigkeit ist die äußerliche; als innerliche gefaßt wäre sie die eigne Natur Gottes. Weil Gott noch nicht diese concrete Idee, noch nicht in sich wahrhafte Erfüllung seiner durch sich selbst ist, so ist dieser Zweck, der Staat noch nicht die vernünftige Totalität in sich und verdient darum auch den Namen Staat nicht, sondern er ist nur Herrschaft, die Vereinung der Individuen, Völker in ein Band, unter Eine Macht, und indem wir hier den Unterschied haben von Zweck und Realisirung, so ist dieser Zweck zunächst vorhanden als nur subjectiv, nicht als ausgeführter, und die Realisirung ist Erwerbung der Herrschaft, Realisirung eines Zwecks, der apriorisch ist, der erst über die Völker kommt und erst sich vollbringt.

Wie diese Bestimmung der äußerlichen Zweckmäßigkeit von der sittlichen Substantialität des griechischen Lebens und von

der Identität der göttlichen Mächte und ihres äußerlichen Daseyns unterschieden ist, eben so muß auch diese Herrschaft, Universalmonarchie, dieser Zweck unterschieden werden von dem der muhamedanischen Religion; auch in dieser ist Herrschaft über die Welt der Zweck, aber das, was herrschen soll, ist der Eine des Gedankens von der israelitischen Religion her. Oder wenn in der christlichen Religion gesagt wird, daß Gott will, daß alle Menschen zum Bewußtseyn der Wahrheit kommen sollen, so ist der Zweck geistiger Natur, jedes Individuum ist darin als denkend, geistig, frei und gegenwärtig in dem Zweck, er hat an ihm einen Mittelpunkt, ist kein äußerlicher Zweck und das Subject nimmt so den ganzen Umfang des Zwecks in sich selbst auf. Hier ist er dagegen noch empirisch, äußerlich umfassend, Herrschaft der Welt. Der Zweck, der darin ist, ist dem Individuum ein äußerer und wird es immer mehr, je mehr er sich realisirt, so daß das Individuum nur diesem Zweck unterworfen ist, diene.

Es ist zunächst an sich darin enthalten die Vereinigung der allgemeinen Macht und der allgemeinen Einzelnheit, aber es ist so zu sagen nur eine rohe, geistlose Vereinigung, die Macht ist nicht Weisheit, ihre Realität ist nicht an und für sich göttlicher Zweck. Es ist nicht der Eine mit sich selbst erfüllte, es ist nicht im Reiche des Gedankens, daß diese Erfüllung gesetzt ist, es ist weltliche Macht, die Weltlichkeit nur als Herrschaft, die Macht ist darin unvernünftig an ihr selbst. Gegen die Macht zerfällt darum das Besondere, weil es nicht auf vernünftige Weise darin aufgenommen ist, es ist Selbstsüchtigkeit des Individuums und Befriedigung in ungöttlicher Weise, in besonderen Interessen. Die Herrschaft ist außer der Vernunft und steht kalt, selbstsüchtig auf einer Seite und auf der anderen ebenso das Individuum.

Dieß ist der allgemeine Begriff dieser Religion, es ist darin die Forderung des Höchsten an sich gesetzt, Vereinigung des

reinen Insichseyenden und der besondern Zwecke, aber diese Vereinigung ist diese ungöttliche, rohe.

B. In der äußerlichen Erscheinung ist diese Religion die römische.

Die römische Religion nimmt man in oberflächlicher Weise mit der griechischen zusammen, aber es ist ein wesentlich ganz anderer Geist in der einen, als in der anderen; wenn sie auch Gestaltungen mit einander gemein haben, so haben diese doch eine ganz andere Stellung hier und das Ganze der Religion und die religiöse Gesinnung ist ein wesentlich Verschiedenes, was schon aus der äußerlichen, oberflächlichen, empirischen Betrachtung sich ergiebt.

Man giebt im Allgemeinen zu, daß der Staat, die Staatsverfassung, das politische Schicksal eines Volks abhängt von seiner Religion, diese die Basis, Substanz vom wirklichen Geiste und von dem, was Politik ist, die Grundlage sey; aber griechischer und römischer Geist, Bildung, Charakter sind ganz wesentlich von einander unterschieden und schon dieß muß auf den Unterschied der religiösen Substanz führen.

Die göttlichen Wesen dieser Sphäre sind praktische Götter, nicht theoretische, prosaische, nicht poetische, obgleich, wie wir sogleich sehen werden, diese Stufe am reichsten seyn wird an immer neuer Erfindung und Hervorbringung von Göttern. In Ansehung der abstracten Gesinnung, der Richtung des Geistes ist hier 1. zu bemerken die Ernsthaftigkeit der Römer. Wo Ein Zweck ist, ein wesentlich fester Zweck, der realisirt werden soll, da tritt dieser Verstand, damit die Ernsthaftigkeit ein, die an diesem Zweck festhält gegen mannigfaches Andere im Gemüth oder in äußerlichen Umständen.

Bei den Göttern in der vorhergehenden Religion, der abstracten Nothwendigkeit und den besonderen schönen göttlichen Individuen ist Freiheit der Grundcharakter, die diese Heiterkeit, Seligkeit ist. Sie sind nicht an einzelne Existenzen ge-

bunden, sie sind wesentliche Mächte und sind zugleich die Ironie über das, was sie thun wollen; an dem einzelnen Empirischen ist ihnen nichts gelegen. Die Heiterkeit der griechischen Religion, der Grundzug in Ansehung der Gesinnung derselben, hat darin ihren Grund, daß auch wohl ein Zweck ist, ein Verehrtes, Heiliges, aber es ist diese Freiheit zugleich vorhanden vom Zweck, unmittelbarer darin, daß die griechischen Götter viele sind. Jeder griechische Gott hat eine mehr oder weniger substantielle Eigenschaft, sittliche Wesentlichkeit, aber eben, weil es viele Besonderheiten sind, so steht das Bewußtseyn, der Geist zugleich über diesem Mannigfachen, ist aus seiner Besonderheit heraus; es verläßt das, was als wesentlich bestimmt ist, auch als Zweck betrachtet werden kann, es ist selbst dieß Ironisiren. Die ideale Schönheit dieser Götter und ihr Allgemeines selbst ist höher als ihr besonderer Charakter, so läßt sich Mars auch den Frieden gefallen. Sie sind Götter der Phantasie für den Augenblick, die keine Consequenz haben, jetzt für sich hervortreten und jetzt in den Olymp wieder zurückkehren.

Dagegen, wo Ein Princip, ein oberstes Princip und ein oberster Zweck ist, da kann diese Heiterkeit nicht Statt finden. Dann ist der griechische Gott eine concrete Individualität an ihm selbst hat, jedes dieser vielen besonderen Individuen selbst wieder viele unterschiedene Bestimmungen, es ist eine reiche Individualität, die deswegen nothwendig den Widerspruch in ihr haben und zeigen muß, weil der Gegensatz noch nicht absolut versöhnt ist.

Indem die Götter an ihnen selbst diesen Reichthum von äußerlichen Bestimmungen haben, ist diese Gleichgültigkeit vorhanden gegen diese Besonderheiten, und der Leichtsinn kann mit ihnen spielen. Das Zufällige, das wir an ihnen bemerken in diesen Göttergeschichten, gehört hierher.

Dionysius von Halikarnaß vergleicht die griechische und römische Religion, er preist die religiösen Einrichtungen Rom's

und zeigt den großen Vorzug der altrömischen Religion vor der griechischen. Sie hat Tempel, Altäre, Gottesdienst, Opfer, feierliche Versammlungen, Feste, Symbole rc. mit der griechischen gemein, aber ausgestoßen sind die Mythen mit den blasphemischen Zügen, den Verstümmelungen, Gefangenschaften, Kriegen, Händeln rc. der Götter. Diese gehören aber zur Gestaltung der Heiterkeit der Götter, sie geben sich preis, es wird mit ihnen Komödie gespielt, aber sie haben darin ihr unbekümmertes, sicheres Daseyn. Beim Ernst muß auch die Gestalt, die Handlungen, Begebenheiten heraustreten dem festen Princip gemäß, hingegen in der freien Individualität da sind noch keine solche feste Zwecke, solche einseitig sittliche Verstandesbestimmungen, die Götter enthalten zwar das Sittliche, sind aber zugleich als besondere in ihrer Bestimmtheit reiche Individualität, sind concret. In dieser reichen Individualität ist die Ernsthaftigkeit keine nothwendige Bestimmung, sie ist vielmehr frei in der Einzelnheit ihrer Aeußerung, kann sich auf leichtsinnige Weise in allem herumwerfen und bleibt, was sie ist. Die Geschichten, welche als unwürdig erscheinen, spielen an auf allgemeine Ansichten der Natur der Dinge, der Erschaffung der Welt rc., sie haben ihren Ursprung in alten Traditionen, in abstracten Ansichten über den Proceß der Elemente. Das Allgemeine der Ansicht ist verdunkelt, aber es wird darauf angespielt und in dieser Aeußerlichkeit, Unordnung wird der Blick in das Allgemeine der Intelligenz erweckt. In einer Religion dagegen, wo Ein bestimmter Zweck vorhanden, verschwindet die Rücksicht auf alle theoretische Gesichtspunkte der Intelligenz. Theorien, desgleichen Allgemeines findet sich in der Religion der Zweckmäßigkeit nicht. Der Gott hat hier einen bestimmten Inhalt, dieß ist die Herrschaft der Welt, es ist empirische Allgemeinheit, nicht sittliche, geistige, sondern reale Allgemeinheit.

Den römischen Gott als diese Herrschaft sehen wir als

Fortuna publica, diese Nothwendigkeit, die für Andere eine kalte Nothwendigkeit ist; die eigentliche Nothwendigkeit, die den römischen Zweck selbst enthaltende, ist Roma, ist das Herrschen, ein heiliges, göttliches Wesen und diese herrschende Roma in der Form eines herrschenden Gottes ist der Jupiter Capitolinus, ein besonderer Jupiter, denn es giebt viele Jupiter, wohl 300 Joves.

Dieser Jupiter Capitolinus ist nicht Zeus, der der Vater der Götter und Menschen ist, sondern er hat nur den Sinn des Herrschens und seinen Zweck in der Welt, und das römische Volk ist es, für das er diesen Zweck vollbringt. Das römische Volk ist die allgemeine Familie, während in der Religion der Schönheit viele Familien der göttliche Zweck waren, in der Religion des Einen dagegen nur Eine Familie.

2. Dieser Gott ist nicht der wahrhaft geistig Eine, eben deshalb fällt auch das Besondere außerhalb dieser Einheit des Herrschens. Die Macht ist nur abstract, nur Macht, es ist nicht eine vernünftige Organisation, Totalität in sich: ebendeswegen erscheint auch das Besondere als ein außer dem Einen, dem Herrscher Fallendes.

Dieses Besondere erscheint theils auch in der Weise der griechischen Götter oder ist später von den Römern selbst mit diesen gleichgestellt worden. So finden auch die Griechen ihre Götter in Persien, Syrien, Babylon, was zugleich doch ein Verschiedenes war von der eigenthümlichen Anschauung, Bestimmtheit ihrer Götter, nur oberflächliche Allgemeinheit.

Im Allgemeinen sind die römischen besondern Gottheiten oder viele von ihnen dieselben mit den griechischen. Aber dennoch sind sie nicht diese schöne, freie Individualität, erscheinen gleichsam grau, man weiß nicht, wo sie herkommen, oder man weiß, daß sie bei bestimmten Gelegenheiten eingeführt worden. Und dann müssen wir wohl unterscheiden, wie die spätern

Dichter, Virgil, Horaz die griechischen Götter in ihre gemachte Poesie als leblose Nachahmungen aufnahmen.

Es ist nicht in ihnen dieses Bewußtseyn, diese Humanität, was das Substantielle im Menschen, wie in den Göttern und in den Göttern, wie im Menschen ist. Sie zeigen sich als geistlose Maschinen, als Verstandesgötter, die nicht einem schönen, freien Geist, einer schönen, freien Phantasie angehören. Wie sie auch in den neueren Machwerken der Franzosen als lederne Gestalten, Maschinen vorkommen. Es haben deshalb überhaupt die römischen Göttergestalten die Neueren mehr angesprochen als die griechischen, weil jene mehr als leere Verstandesgötter auftreten, die nicht mehr der lebendigfreien Phantasie angehören.

Außer diesen besonderen Göttern, die als gemeinschaftlich mit den griechischen erscheinen, haben die Römer viel eigenthümliche Götter und Gottesdienste. Die Herrschaft ist der Zweck des Bürgers, aber in diesem ist das Individuum noch nicht erschöpft: es hat auch seine besonderen Zwecke. Die particularen Zwecke fallen außer diesem abstracten Zweck.

Aber die besonderen Zwecke werden vollkommen prosaisch particulare Zwecke, es ist die gemeine Particularität des Menschen nach den vielfachen Seiten seines Bedürfnisses oder Zusammenhangs mit der Natur, die hier hervortritt. Der Gott ist nicht diese concrete Individualität, — Jupiter ist nur das Herrschen, die besonderen Götter sind todt, leb=, geistlos, oder mehr entlehnt.

Die Particularität, von jener Allgemeinheit verlassen, so für sich, ist ganz gemein, prosaische Particularität des Menschen, diese aber ist Zweck für den Menschen, er braucht Dieß und Jenes. Was Zweck aber ist für den Menschen, ist in dieser Sphäre Bestimmung des Göttlichen.

Der Zweck des Menschen und der göttliche ist Einer, aber ein der Idee äußerlicher Zweck: so gelten die menschlichen Zwecke

für göttliche Zwecke, damit für göttliche Mächte; da haben wir diese vielen besonderen, höchst prosaischen Gottheiten.

Wir sehen so einer Seits diese allgemeine Macht, die das Herrschen ist: in dieser sind die Individuen aufgeopfert, nicht als solche geltend; die andere Seite, das Bestimmte, fällt, weil jene Einheit, der Gott, das Abstracte ist, außerhalb desselben und das Menschliche ist wesentlich Zweck; die Erfüllung des Gottes mit einem Inhalt ist das Menschliche.

Auf der vorhergehenden Stufe in der Religion der Schönheit, sind es freie allgemeine und sittliche Mächte, welche den Gegenstand der Verehrung ausmachen. Obgleich beschränkt sind sie doch an und für sich seyender, objectiver Inhalt und eben in ihrer Betrachtung sind die Zwecke der Individualität aufgelöst und ist das Individuum seiner Noth und seiner Bedürfnisse enthoben. Sie sind frei und das Individuum befreit sich in ihnen; eben darum feiert es seine Identität mit ihnen, genießt es ihre Gunst und ist es derselben würdig, denn es hat nichts für sich gegen sie und in seiner Noth, seinen Bedürfnissen, überhaupt in seiner Besonderheit ist es sich nicht Zweck. Seine besondern Zwecke, ob sie gelingen, sucht es nur in den Orakeln zu erfragen oder es gibt sie in der Nothwendigkeit auf. Die einzelnen Zwecke haben hier nur erst die Bedeutung von Negativem, nicht an und für sich selbst seyendem.

In dieser Glückseligkeitsreligion aber ist es die Selbstsucht der Verehrenden, die sich in ihren praktischen Göttern als der Macht anschaut und die in und von ihnen die Befriedigung eines subjectiven Interesse sucht. Die Selbstsucht hat das Gefühl ihrer Abhängigkeit; eben weil sie schlechthin endliche ist, so ist ihr dieß Gefühl eigenthümlich. Der Orientale, der im Lichte lebt, der Indier, der sein Selbstbewußtseyn in Brahm versenkt, der Grieche, der in der Nothwendigkeit seine besonderen Zwecke aufgiebt, und in den besonderen Mächten seine ihm freundlichen, ihn begeisternden, belebenden, mit ihm

vereinten Mächte anschaut, lebt in seiner Religion ohne das Gefühl der Abhängigkeit; er ist vielmehr frei darin, frei vor seinem Gott; nur in ihm hat er seine Freiheit und abhängig ist er nur außer seiner Religion; in ihr hat er seine Abhängigkeit weggeworfen. Aber die Selbstsucht, die Noth, das Bedürfniß, das subjective Glück und Wohlleben, das sich will, an sich hält, fühlt sich gedrückt, geht vom Gefühl der Abhängigkeit seiner Interessen aus. Die Macht über diese Interessen hat eine positive Bedeutung und selber ein Interesse für das Subject, indem sie seine Zwecke erfüllen soll. Sie hat insofern nur die Bedeutung eines Mittels der Verwirklichung seiner Zwecke. Dieß ist das Schleichen, Heucheln in dieser Demuth: denn seine Zwecke sind und sollen seyn der Inhalt, der Zweck dieser Macht. Dieß Bewußtseyn verhält sich daher in der Religion nicht theoretisch, d. h. nicht in freier Anschauung der Objectivität, des Ehrens dieser Mächte, sondern nur in praktischer Selbstischkeit, der geforderten Erfüllung der Einzelnheit dieses Lebens. Der Verstand ist es, der in dieser Religion seine endlichen Zwecke, ein durch ihn einseitig Gesetztes, nur ihn Interessirendes festhält und solche Abstracta und Vereinzelungen weder in die Nothwendigkeit versenkt, noch in die Vernunft auflöst. Es erscheinen so die particularen Zwecke, Bedürfnisse, Mächte auch als Götter. Der Inhalt dieser Götter ist eben praktische Nützlichkeit; sie dienen dem gemeinen Nutzen.

So geht es 3. ins ganz Einzelne.

Die Familiengötter gehören dem particularen Bürger an, die Laren dagegen beziehen sich auf die natürliche Sittlichkeit, Pietät, auf die sittliche Einheit der Familie. Andere Götter haben einen Inhalt, der der bloßen, noch viel mehr besonderen Nützlichkeit angehört.

Indem dieß Leben, dieß Thun der Menschen auch eine Form erhält, die wenigstens ohne das Negative des Bösen ist, so ist die Befriedigung dieser Bedürfnisse so ein einfacher, ruhi-

ger, ungebildeter Naturzustand. Dem Römer schwebt die Zeit Saturns, der Zustand der Unschuld vor, und die Befriedigung der Bedürfnisse, die diesem angemessen sind, erscheinen als eine Menge von Göttern.

So hatten die Römer viele Feste und eine Menge Götter, die sich auf die Fruchtbarkeit der Erde beziehen, sowie auf die Geschicklichkeit der Menschen, die Naturbedürfnisse sich anzueignen. So finden wir einen Jupiter Pistor; die Kunst zu backen gilt als ein Göttliches und die Macht derselben als ein Wesentliches. Fornax, der Ofen, worin das Getreide gedörrt wird, ist eine eigene Göttin; Vesta ist das Feuer zum Brodbacken; denn als Ἑστία hat sie eine höhere Bedeutung erhalten, die sich auf die Familienpietät bezieht. Die Römer hatten ihre Schweine-, Schaaf- und Stierfeste; in den Palilien suchte man sich die Pales geneigt zu machen, welche dem Futter für's Vieh Gedeihen gab und in deren Obhut die Hirten ihre Heerden empfahlen, um sie vor allem Schädlichen zu bewahren. Ebenso hatten sie Gottheiten für Künste, die Beziehung haben auf den Staat, z. B. Juno Moneta, da die Münze im Zusammenleben etwas Wesentliches ist.

Wenn aber solche endlichen Zwecke, wie die Zustände und Verhältnisse des Staats und das Gedeihen dessen, was zur physischen Nothdurft und zum Fortkommen und zur Wohlfahrt der Menschen gehört, das Höchste sind, und es um das Gelingen und Daseyn einer unmittelbaren Wirklichkeit, die als solche um ihres Inhalts willen nur eine zufällige seyn kann, zu thun ist: so fixirt sich dem Nützlichen und dem Gedeihen gegenüber das Schädliche und das Mißlingen. In Ansehung endlicher Zwecke und Zustände ist der Mensch abhängig, was er hat, genießt, besitzt, ist ein positives Seyn und in der Schranke und im Mangel, daß es in der Macht eines Andern ist, im Negativen desselben fühlt er die Abhängigkeit und die richtige Entwicklung dieses Gefühles führt darauf, die Macht

des Schädlichen und des Uebels zu verehren — den Teufel anzubeten. Zu dieser Abstraction des Teufels — des Uebels und des Bösen an und für sich — kommt diese Stufe nicht, weil ihre Bestimmungen endliche, gegenwärtige Wirklichkeiten von beschränktem Inhalte sind. Es ist nur besonderer Schaden und Mangel, der ihr furchtbar ist und den sie verehrt. Das Concrete, das endlich ist, ist ein Zustand, eine vorübergehende Wirklichkeit, eine Art und Weise des Seyns, welche von der Reflexion als ein äußerlich Allgemeines aufgefaßt werden kann, wie schon der Friede (Pax) die Ruhe (Tranquillitas) die Göttin Vacuna ist, welche von der Phantasielosigkeit der Römer fixirt worden sind. Solche allegorisch-prosaische Mächte sind aber vornämlich und wesentlich solche, deren Grundbestimmung ein Mangel und Schade ist. So haben die Römer der Pest, dem Fieber (Febris) der Sorge (Angerona) Altäre gewidmet und den Hunger (Fames) und den Brand im Getreide (Robigo) verehrt. In der heitern Religion der Kunst ist diese Seite der Furcht vor dem Unglückbringenden zurückgedrängt: die unterirdischen Mächte, die für feindlich und furchtbar angesehen werden könnten, sind die Eumeniden, die wohlgesinnten Mächte.

Es ist für uns schwer zu fassen, daß dergleichen als göttlich verehrt worden ist. Alle Bestimmung der Göttlichkeit geht in solchen Vorstellungen aus und es ist nur das Gefühl der Abhängigkeit und Furcht, dem Dergleichen etwas Objectives werden kann. Es ist der gänzliche Verlust aller Idee, das Verkommen aller Wahrheit, das allein auf dergleichen verfallen kann, und zu fassen ist eine solche Erscheinung nur daraus, daß der Geist ganz in das Endliche und unmittelbar Nützliche eingehaus't ist, wie denn den Römern auch Geschicklichkeiten, die sich auf die unmittelbarsten Bedürfnisse und deren Befriedigung beziehen, Götter sind. Der Geist hat alles Innern, Allgemeinen, des Gedankens vergessen, ist durch und durch in den Zu-

ständen der Prosa und das Hinausgehen, die Erhebung ist nichts als der ganz formelle Verstand, der Zustände, Art und Weise des unmittelbaren Seyns in Ein Bild faßt und keine andere Weise der Substantialität kennt.

In diesem prosaischen Zustand der Macht, da den Römern die Macht solcher endlichen Zwecke und der unmittelbaren, wirklichen, äußerlichen Zustände das Glück des römischen Reiches war, lag es nun nahe, die gegenwärtige Macht solcher Zwecke, die individuelle Gegenwart solchen Glücks — den Kaiser, der dieß Glück in Händen hatte, als Gott zu verehren. Der Kaiser, dieß ungeheure Individuum, war die rechtlose Macht über das Leben und Glück der Individuen, der Städte und Staaten, er war eine weiter reichende Macht als die Robigo, Hungersnoth und andre öffentliche Noth lag in seiner Hand und mehr als dieß: Stand, Geburt, Reichthum, Adel, alles das machte er. Selbst über das formelle Recht, auf dessen Ausbildung der römische Geist so viel Kraft verwandt hatte, war er die Obergewalt.

Alle besondern Gottheiten sind aber auf der andern Seite wieder der allgemeinen, realen Macht unterworfen, sie treten zurück gegen die allgemeine, schlechthin wesentliche Macht der Herrschaft, der Größe des Reichs, die sich über die ganze bekannte, gebildete Welt ausdehnt, in dieser Allgemeinheit ist das Schicksal der göttlichen Besonderung die Nothwendigkeit, daß die besondern göttlichen Mächte in dieser abstracten Allgemeinheit abmittirt werden, untergehen, so wie auch die individuellen göttlichen Volksgeister erdrückt werden unter der einen abstracten Herrschaft. Dieß kommt auch in mehreren empirischen Zügen vor, bei Cicero finden wir diese kalte Reflexion über die Götter. Die Reflexion ist hier die subjective Macht über sie. Er macht eine Zusammenstellung ihrer Genealogie, ihrer Schicksale, Thaten &c., zählt viele Vulkane, Apollo, Jupiter auf und stellt sie zusammen, dieß ist die Reflexion,

die Vergleiche anstellt und dadurch die feste Gestalt zweifelhaft und schwankend macht. Die Nachrichten, welche er in der Abhandlung de natura deorum giebt, sind in anderer Rücksicht von der größten Wichtigkeit, z. B. in Rücksicht auf das Entstehen der Mythen, aber zugleich werden die Götter damit durch die Reflexion herabgesetzt und die bestimmte Darstellung geht verloren, Unglauben und Mißtrauen wird gesetzt.

Auf der andern Seite war es aber auch ein allgemeineres religiöses Bedürfniß und zugleich die erdrückende Macht des römischen Schicksals, was die individuellen Götter in eine Einheit versammelte. Rom ist ein Pantheon, wo die Götter nebeneinander stehen und sich gegenseitig auslöschen und dem Einen Jupiter Capitolinus unterworfen sind.

Die Römer erobern Großgriechenland, Aegypten u. s. w., sie plündern die Tempel, wir sehen so ganze Schiffsladungen von Göttern nach Rom geschleppt. Rom wurde so die Versammlung aller Religionen, der griechischen, persischen, ägyptischen, christlichen, des Mithradienstes. In Rom ist diese Toleranz; alle Religionen kommen da zusammen und werden vermischt. Nach allen Religionen greifen sie und der Gesammtzustand macht so eine Verwirrung aus, in der jede Art von Cultus durcheinander geht, und die Gestalt, die der Kunst angehört, verloren geht.

C. Der Charakter des Cultus und die Bestimmung von diesem liegt im Vorhergehenden, es wird Gott gedient um eines Zwecks willen und dieser Zweck ist ein menschlicher; der Inhalt fängt, so zu sagen, nicht von Gott an, es ist nicht der Inhalt dessen, was seine Natur ist, sondern er fängt vom Menschen an, von dem, was menschlicher Zweck ist.

Es ist deshalb die Gestaltung dieser Götter kaum unterschieden von dem Cultus derselben zu betrachten; denn dieser Unterschied und der freie Cultus setzt eine Wahrheit, die an und für sich ist, ein Allgemeines, Objectives, wahrhaft Gött-

liches und durch seinen Inhalt über dem besondern subjectiven Bedürfniß für sich Bestehendes voraus und der Cultus ist dann der Proceß, in welchem das Individuum sich den Genuß und die Feier der Identität desselben mit sich gibt. Hier aber geht das Interesse vom Subject aus; dessen Noth und die Abhängigkeit dieser Noth erzeugt die Frömmigkeit und der Cultus ist das Setzen einer Macht zur Abhilfe und um seiner Noth willen. Diese Götter haben so für sich eine subjective Wurzel und Ursprung und gleichsam eine Existenz nur in der Verehrung, im Feste und kaum in der Vorstellung eine Selbstständigkeit, sondern das Bestreben und die Hoffnung, die Noth durch die Macht derselben zu überwinden, von ihnen die Befriedigung des Bedürfnisses zu erlangen, ist nur der zweite Theil des Cultus und jene sonst objective Seite fällt in den Cultus selbst.

Es ist so eine Religion der Abhängigkeit und das Gefühl derselben. In solchem Abhängigkeitsgefühl ist die Unfreiheit das Herrschende. Der Mensch weiß sich frei; aber das, worin er sich selbst besitzt, ist ein dem Individuum äußerlich bleibender Zweck, noch mehr aber sind dieß die besonderen Zwecke, und in Ansehung derselben findet eben das Gefühl der Abhängigkeit statt.

Hier ist wesentlich Aberglauben, weil es sich um beschränkte, endliche Zwecke, Gegenstände handelt, und solche als absolute behandelt werden, die ihrem Inhalte nach beschränkte sind. Der Aberglaube ist im Allgemeinen dieß, eine Endlichkeit, Aeußerlichkeit, gemeine unmittelbare Wirklichkeit als solche, als Macht, als Substantialität gelten zu lassen; er geht von der Gedrücktheit des Geistes, seinem Gefühl der Abhängigkeit in seinem Zwecke aus.

So hat die Römer immer der Schauer vor einem Unbekannten, Bestimmungs- und Bewußtlosen begleitet, überall haben sie etwas Geheimnißvolles gesehen und einen unbestimmten Schauder empfunden, der sie bewog, ein Unverstandenes vorzu-

schieben, das als ein Höheres geachtet wurde. Die Griechen haben dagegen Alles klar gemacht und über alle Verhältnisse einen schönen, geistreichen Mythus ausgebildet.

Cicero rühmt die Römer als die frömmste Nation, die überall an die Götter denke, Alles mit Religion thue, den Göttern für Alles danke. Dieß ist in der That vorhanden. Diese abstracte Innerlichkeit, diese Allgemeinheit des Zwecks, welche das Schicksal ist, in welchem das besondere Individuum und die Sittlichkeit, Menschlichkeit des Individuums erdrückt wird, nicht concret vorhanden seyn, sich nicht entwickeln darf — diese Allgemeinheit, Innerlichkeit ist die Grundlage und damit, daß Alles bezogen wird auf diese Innerlichkeit, ist in Allem Religion. So leitet auch Cicero vollkommen im Sinne des römischen Geistes die Religion von religare ab, denn in der That ist für diesen die Religion in allen Verhältnissen ein Bindendes und Beherrschendes gewesen.

Aber diese Innerlichkeit, dieses Höhere, Allgemeine ist zugleich nur Form, der Inhalt, der Zweck dieser Macht ist der menschliche Zweck, ist durch den Menschen angegeben. Die Römer verehren die Götter, weil und wann sie sie brauchen, besonders in der Noth des Kriegs.

Die Einführung neuer Götter geschieht zur Zeit der Nöthen und Angst oder aus Gelübden. Die Noth ist im Ganzen die allgemeine Theogonie bei ihnen. Es gehört hierher auch, daß das Orakel, die sibyllinischen Bücher ein Höheres sind, wodurch dem Volke kund gethan wird, was zu thun ist oder was geschehen soll, um Nutzen zu haben. Dergleichen Anstalten sind in den Händen des Staats, Magistrats.

Politische Religion ist diese Religion überhaupt nicht in der Art, daß, wie bei allen bisherigen Religionen, das Volk das höchste Bewußtseyn seines Staats und seiner Sittlichkeit in der Religion hätte und den Göttern die allgemei-

nen Einrichtungen des Staats, wie Ackerbau, Eigenthum, Ehe verdankte, sondern die Verehrung und Dankbarkeit gegen die Götter knüpft sich theils an bestimmte, einzelne Fälle — z. B. Rettung aus Noth — theils an alle öffentliche Autorität und an die Staatshandlungen prosaisch an und die Religiosität wird überhaupt auf endliche Weise in die endlichen Zwecke und deren Beschlüsse und Entschließungen hineingezogen.

So ist der Nothwendigkeit überhaupt die empirische Einzelnheit eingebildet; sie ist göttlich und es entsteht mit dem Aberglauben als Gesinnung identisch ein Kreis von Orakeln, Auspicien, sibyllinischen Büchern, welche einer Seits dem Staatszweck dienen, anderer Seits den particularen Interessen.

Das Individuum geht einer Seits im Allgemeinen, in der Herrschaft, Fortuna publica unter, anderer Seits gelten die menschlichen Zwecke, hat das menschliche Subject ein selbstständiges, wesentliches Gelten. Diese Extreme und der Widerspruch derselben ist es, worin sich das römische Leben herumwirft.

Die römische Tugend, die Virtus ist dieser kalte Patriotismus, daß dem, was Sache des Staats, der Herrschaft ist, das Individuum ganz dient. Diesen Untergang des Individuums im Allgemeinen, diese Negativität haben sich die Römer auch zur Anschauung gebracht, sie ist es, was in ihren religiösen Spielen einen wesentlichen Zug ausmacht.

Bei einer Religion, die keine Lehre hat, sind es besonders die Darstellungen der Feste und Schauspiele, wodurch die Wahrheit des Gottes den Menschen vor Augen gebracht wird. Hier haben deshalb die Schauspiele eine ganz andere Wichtigkeit als bei uns. Ihre Bestimmung ist im Alterthum, den Proceß der substantiellen Mächte, das göttliche Leben in seiner Bewegung und Handlung vor die Anschauung zu bringen. Die Verehrung und Anbetung des Götterbildes hat dasselbe in seiner

Ruhe, in seinem Seyn vor sich und die Bewegung des Gottes ist in der Erzählung, im Mythus enthalten, aber nur für die innere, subjective Vorstellung gesetzt. So wie nun die Vorstellung des Gottes in seiner Ruhe fortgeht zum Kunstwerk, zur Weise des unmittelbaren Anschauens, so geht die Vorstellung des göttlichen Handelns zur äußerlichen Darstellung in dem Schauspiele fort. Solche Anschauung war nun bei den Römern nicht einheimisch, nicht auf ihrem Grund und Boden gewachsen und indem sie dieß ihnen ursprünglich Fremde aufnahmen, haben sie es — wie wir an Seneca sehen — ins Hohle, Gräßliche und Greuliche gezogen, ohne die sittliche, göttliche Idee sich anzueignen. Auch haben sie eigentlich nur die spätere griechische Komödie aufgenommen und nur liederliche Scenen und Privatverhältnisse zwischen Vater, Söhnen, Huren und Sclaven dargestellt.

Bei diesem Versenktseyn in endliche Zwecke konnte nicht die hohe Anschauung des sittlichen, göttlichen Thuns, keine theoretische Anschauung substantieller Mächte vorhanden seyn und Handlungen, die sie als Zuschauer theoretisch interessiren sollten, ohne daß es ihr praktisches Interesse betraf, konnten selbst nur eine äußerliche, rohe, oder wenn sie bewegen sollte, nur eine scheußliche Wirklichkeit seyn.

Im griechischen Schauspiel, war das, was gesprochen wurde, die Hauptsache, die spielenden Personen behielten eine ruhige, plastische Stellung und die eigentliche Mimik des Gesichts war nicht vorhanden, sondern das Geistige der Vorstellung war das Wirkende. Bei den Römern dagegen wurde die Pantomime die Hauptsache, ein Ausdruck, der dem nicht gleichkommt, der in die Sprache gelegt werden kann.

Die vornehmlichsten Spiele bestanden aber in nichts Anderem, als in Schlachtung von Thieren und Menschen, in Vergießung von Strömen Bluts, Kämpfen auf Leben und Tod.

Sie sind gleichsam die höchste Spitze dessen, was dem Römer zur Anschauung gebracht werden kann, es ist kein Interesse der Sittlichkeit darin, nicht tragische Collision, die zu ihrem Inhalt Unglück, sittlichen Gehalt hat; die Zuschauer, die nur ihre Unterhaltung suchten, verlangten nicht die Anschauung einer geistigen Geschichte, sondern einer wirklichen und zwar einer solchen, welche die höchste Conversion im Endlichen ist, nämlich des trockenen, natürlichen Todes, dieser inhaltsleeren Geschichte und Quintessenz alles Aeußerlichen. Diese Spiele sind bei den Römern so ins Ungeheure getrieben, daß Hunderte von Menschen, 4—500 Löwen, Tiger, Elephanten, Krokodile von Menschen gemordet wurden, die mit ihnen kämpfen mußten und sich auch gegenseitig ermordeten. Was hier vor Augen gebracht wird, ist wesentlich die Geschichte des kalten, geistlosen Todes, durch unvernünftige Willkür gewollt, den Andern zur Augenweide dienend. Nothwendigkeit, die bloß Willkür ist, Mord ohne Inhalt, der nur sich selbst zum Inhalt hat. Es ist dieß und die Anschauung des Schicksals das Höchste, das kalte Sterben durch leere Willkür, nicht natürlichen Todes, nicht äußere Nothwendigkeit der Umstände, nicht Folge der Verletzung von etwas Sittlichem. Sterben ist so die einzige Tugend, die der edle Römer ausüben konnte, und diese theilt er mit Sclaven und zum Tode verurtheilten Verbrechern.

Es ist dieß kalte Morden, welches zur Augenweide dient und die Richtigkeit menschlicher Individualität und die Werthlosigkeit des Individuums, das keine Sittlichkeit in sich hat, anschauen läßt, das Anschauen des hohlen, leeren Schicksals, das als ein Zufälliges, als blinde Willkür sich zum Menschen verhält.

Zu diesem Extrem des leeren Schicksals, in dem das Individuum untergeht, des Schicksals, das endlich in der willkürlichen und ohne Sittlichkeit sich austobenden Macht des Kaisers

seine persönliche Darstellung gefunden hat, ist das andre Extrem die Geltung der reinen Einzelnheit der Subjectivität.

Nämlich es ist zugleich auch ein Zweck der Macht vorhanden, die Macht ist einer Seits blind, der Geist ist noch nicht versöhnt, in Harmonie gebracht, darum stehen beide einseitig gegen einander über: diese Macht ist ein Zweck, und dieser Zweck, der menschliche, endliche, ist die Herrschaft der Welt, und die Realisation dieses Zwecks ist Herrschaft der Menschen, der Römer.

Dieser allgemeine Zweck hat im reellen Sinn seinen Grund, Sitz im Selbstbewußtseyn: damit ist gesetzt diese Selbstständigkeit des Selbstbewußtseyns, da der Zweck in das Selbstbewußtseyn fällt. Auf der einen Seite ist diese Gleichgültigkeit gegen das concrete Leben, anderer Seits diese Sprödigkeit, diese Innerlichkeit, die auch Innerlichkeit des Göttlichen und ebenso des Individuums ist, aber eine ganz abstracte Innerlichkeit des Individuums.

Darin liegt das, was den Grundzug bei den Römern ausmacht, daß die abstracte Person solches Ansehen gewinnt. Die abstracte Person ist die rechtliche: ein wichtiger Zug ist dann die Ausbildung des Rechts, der Eigenthumsbestimmung. Dieses Recht beschränkt sich auf das juristische Recht, Recht des Eigenthums.

Es giebt höhere Rechte: das Gewissen des Menschen hat sein Recht, dieses ist ebenso ein Recht, aber ein noch weit höheres ist das Recht der Moralität, Sittlichkeit. Dieses ist hier nicht mehr in seinem concreten, eigentlichen Sinn vorhanden, sondern das abstracte Recht, das der Person, besteht nur in der Bestimmung des Eigenthums. Es ist die Persönlichkeit, aber nur die abstracte, die Subjectivität in diesem Sinn, die diese hohe Stellung erhält.

Das sind die Grundzüge dieser Religion der Zweckmäßigkeit. Es sind darin die Momente enthalten, deren Vereinigung

die Bestimmung der nächsten und letzten Stufe der Religion ausmacht. Die Momente, die vereinzelt in der Religion der äußerlichen Zweckmäßigkeit, aber in Beziehung, eben darum in Widerspruch sind — diese Momente, auf geistlose Weise vorhanden, nach ihrer Wahrheit vereint, so entsteht die Bestimmung der Religion des Geistes.

Die römische Welt ist der höchstwichtige Uebergangspunkt zur christlichen Religion, das unentbehrliche Mittelglied, was auf dieser Stufe des religiösen Geistes entwickelt ist, das ist die Seite der Realität der Idee und eben damit an sich ihrer Bestimmtheit. Zuerst sahen wir diese Realität in der unmittelbaren Einheit mit dem Allgemeinen gehalten. Jetzt ist sie sich bestimmend aus ihm herausgetreten, hat sie sich von ihm abgelöst und so ist sie nun zur vollendeten Aeußerlichkeit, zur concreten Einzelnheit geworden, damit aber in ihrer äußersten Entäußerung zur Totalität in sich selbst. Was nun noch übrig bleibt und nothwendig ist, dieß ist, daß diese Einzelnheit, diese bestimmte Bestimmtheit in das Allgemeine zurückgenommen werde, so daß sie ihre wahrhafte Bestimmung erreiche, die Aeußerlichkeit abstreife und damit die Idee als solche ihre vollkommene Bestimmung in sich erhalte.

Die Religion der äußern Zweckmäßigkeit macht nach ihrer innern Bedeutung den Schluß der endlichen Religionen aus. Die endliche Realität enthält überhaupt dieses, daß der Begriff Gottes sey, daß er gesetzt sey d. h. daß dieser Begriff für das Selbstbewußtseyn das Wahre sey und so im Selbstbewußtseyn, in seiner subjectiven Seite realisirt sey.

Dieses Gesetztseyn ist es nun, welches sich für sich auch zur Totalität entwickeln muß, so erst ist es fähig, in die Allgemeinheit aufgenommen zu werden. Diese Fortbildung der Bestimmtheit zur Totalität ist es nun, die in der römischen Welt geschehen ist, denn hier ist die Bestimmtheit das

Concrete, Endliche, die Einzelnheit, das in sich Mannichfaltige, Aeußerliche, ein wirklicher Zustand, ein Reich, gegenwärtige — nicht schöne Objectivität und eben damit die vollendete Subjectivität. Erst durch den Zweck, die bestimmte Bestimmtheit, kehrt die Bestimmtheit in sich zurück und ist sie in der Subjectivität. Aber zunächst ist sie endliche Bestimmtheit und durch die subjective Rückkehr maaßlose (schlecht-unendliche) Endlichkeit.

Es sind zwei Seiten an dieser maaßlosen Endlichkeit festzuhalten und zu erkennen: das An-sich und die empirische Erscheinung.

Wenn wir die vollendete Bestimmtheit betrachten, wie sie an sich ist, so ist sie die absolute Form des Begriffes, nämlich der in seiner Bestimmtheit in sich zurückgekehrte Begriff. Der Begriff ist zunächst nur das Allgemeine und Abstracte, so aber noch nicht gesetzt, wie er an sich ist. Wahrhaft ist das Allgemeine, wie es durch die Besonderheit sich mit sich selbst zusammenschließt, d. h. durch die Vermittlung der Besonderheit, der Bestimmtheit, des Heraustretens und durch die Aufhebung dieser Besonderheit zu sich zurückkehrt. Diese Negation der Negation ist die absolute Form, die wahrhafte unendliche Subjectivität, die Realität in ihrer Unendlichkeit.

In der Religion der Zweckmäßigkeit ist es nun diese unendliche Form, welche zur Anschauung des Selbstbewußtseyns gekommen ist. Diese absolute Form ist zumal die Bestimmung des Selbstbewußtseyns selber, die Bestimmung des Geistes. Das ist die unendliche Wichtigkeit und Nothwendigkeit der römischen Religion.

Diese unendliche Subjectivität, die unendliche Form ist, ist das große Moment, welches für die Macht gewonnen ist, es ist das, was der Macht, dem Gott der Substantialität gefehlt hat. Wir haben zwar in der Macht Subjectivität ge-

habt, aber die Macht hat nur einzelne Zwecke oder mehrere einzelne Zwecke, aber ihr Zweck ist noch nicht unendlich, nur die unendliche Subjectivität hat einen **unendlichen Zweck**, d. h. sie ist sich selbst der Zweck und nur die Innerlichkeit, diese Subjectivität als solche ist ihr Zweck. Diese Bestimmung des Geistes ist also in der römischen Welt gewonnen.

Aber empirisch ist diese absolute Form hier noch als diese, unmittelbare Person und das Höchste in endlicher Weise aufgefaßt ist so das Schlechteste. Je tiefer der Geist und das Genie, desto ungeheurer ist es in seinem Irrthum; die Oberflächlichkeit, indem sie sich irrt, hat einen eben so oberflächlichen, schwachen Irrthum und nur das in sich Tiefe kann ebenso nur das Böseste, Schlimmste seyn. So ist denn diese unendliche Reflexion und unendliche Form, indem sie ohne Gehalt und ohne Substantialität ist, die maaßlose und unbegränzte Endlichkeit, die Begränztheit, die sich in ihrer Endlichkeit absolut ist. Sie ist das, was in anderer Gestalt bei den Sophisten als die Realität erscheint, denn diesen war der Mensch das Maaß aller Dinge, nämlich der Mensch nach seinem unmittelbaren Wollen und Fühlen, nach seinen Zwecken und Interessen. Dieß Denken seiner selbst sehen wir in der römischen Welt geltend und zum Seyn und Bewußtseyn der Welt erhoben. Das Einhausen in die Endlichkeit und Einzelnheit ist zunächst das gänzliche Verschwinden aller schönen, sittlichen Lebendigkeit, das Zerfallen in die Endlichkeit der Begierde, in augenblicklichen Genuß und Lust und die ganze Erscheinung dieser Stufe bildet ein menschliches Thierreich, in welchem alles Höhere, alles Substantielle ausgezogen ist. Ein solches Zerfallen in lauter endliche Existenzen, Zwecke und Interessen kann dann freilich nur durch die in sich selbst maaßlose Gewalt und Despotie eines Einzelnen zusammengehalten werden, dessen Mittel der kalte, geistlose

Tod der Individuen ist, denn nur durch dieses Mittel kann die Negation an sie gebracht und können sie in der Furcht gehalten werden." Der Despot ist Einer, dieser wirkliche, gegenwärtige Gott, die Einzelnheit des Willens als Macht über die übrigen unendlich vielen Einzelnheiten.

Der Kaiser ist die Göttlichkeit, das göttliche Wesen, das Innere und Allgemeine, wie es zur Einzelnheit des Individuum herausgetreten, geoffenbart und da ist. Dieses Individuum ist die zur Einzelnheit vollendete Bestimmung der Macht, das Herabsteigen der Idee zur Gegenwart, aber so daß es der Verlust ihrer in sich seyenden Allgemeinheit, der Wahrheit, des An- und Fürsichseyns und somit der Göttlichkeit ist. Das Allgemeine ist entflohen und das Unendliche so in das Endliche eingebildet, daß das Endliche das Subject des Satzes, das bleibende Feste und nicht negativ im Unendlichen gesetzt ist.

Diese Vollendung der Endlichkeit ist nun zunächst das absolute Unglück und der absolute Schmerz des Geistes, sie ist der höchste Gegensatz desselben in sich und dieser Gegensatz ist unversöhnt, dieser Widerspruch unaufgelöst. Der Geist aber ist denkend und wenn er sich nun in diese Reflexion in sich als Aeußerlichkeit verloren hat, so tritt er als denkend in diesem Verlust seiner selbst zugleich in sich zurück, ist er in sich reflectirt und hat er sich in seiner Tiefe als unendliche Form, als Subjectivität aber als denkende, nicht als unmittelbare auf die Spitze gestellt. In dieser abstracten Form tritt er als Philosophie auf oder überhaupt als der Schmerz der Tugend, als Verlangen und Greifen nach Hilfe.

Die Auflösung und Versöhnung des Gegensatzes ist das allgemeine Bedürfniß und möglich ist sie nur dadurch, daß diese äußerliche, losgelassene Endlichkeit in die unendliche Allgemeinheit des Denkens aufgenommen, dadurch von ihrer Unmittelbarkeit gereinigt und zu substantiellem Gelten erho-

ben werde. Umgekehrt muß diese unendliche Allgemeinheit des Denkens, das ohne äußerliche Existenz und ohne Geltung ist, gegenwärtige Wirklichkeit erhalten und das Selbstbewußtseyn somit zum Bewußtseyn der Wirklichkeit der Allgemeinheit kommen, so daß es das Göttliche als daseyend, als weltlich, als in der Welt gegenwärtig vor sich habe und Gott und die Welt versöhnt wisse.

Der Olymp, dieser Götterhimmel und dieser Kreis der schönsten Gestaltungen, die je von der Phantasie gebildet worden sind, hatte sich uns zugleich als freies, sittliches Leben, als freier, aber noch beschränkter Volksgeist gezeigt. Das griechische Leben ist in viele, kleine Staaten zersplittert, in diese Sterne, die selbst nur beschränkte Lichtpunkte sind. Damit die freie Geistigkeit erreicht werde, muß nun diese Beschränktheit aufgehoben werden und das Fatum, das über der griechischen Götterwelt und über diesem Volksleben in der Ferne schwebt, an ihnen sich geltend machen, so daß die Geister dieser freien Völker zu Grunde gehen. Der freie Geist muß sich als den reinen Geist an und für sich erfassen: es soll nicht mehr bloß der freie Geist der Griechen, der Bürger dieses und jenen Staates gelten, sondern der Mensch muß als Mensch frei gewußt werden und Gott ist der Gott aller Menschen, der umfassende, allgemeine Geist. Dieses Fatum nun, welches die Zucht über die besondern Freiheiten ist und die beschränkten Volksgeister unterdrückt, so daß die Völker den Göttern abtrünnig werden und zum Bewußtseyn ihrer Schwäche und Ohnmacht kommen, indem ihr politisches Leben von der Einen, allgemeinen Macht vernichtet wird — dieses Fatum war die römische Welt und ihre Religion. Der Zweck in dieser Religion der Zweckmäßigkeit ist kein anderer, als der römische Staat gewesen, so, daß dieser die abstracte Macht über die anderen Volksgeister ist. Im römischen Pantheon werden die

Götter aller Völker versammelt und vernichten einander dadurch gegenseitig, daß sie vereinigt werden. Der römische Geist als dieses Fatum hat jenes Glück und die Heiterkeit des schönen Lebens und Bewußtseyns der vorhergehenden Religionen vernichtet und alle Gestaltungen zur Einheit und Gleichheit herabgedrückt. Diese abstracte Macht war es, die ungeheures Unglück und einen allgemeinen Schmerz hervorgebracht hat, einen Schmerz, der die Geburtswehe der Religion der Wahrheit seyn sollte. Die Unterschiede von freien Menschen und Sclaven verschwinden durch die Allmacht des Kaisers, innerlich und äußerlich ist aller Bestand zerstört und Ein Tod der Endlichkeit eingetreten, indem die Fortuna des Einen Reiches selbst auch unterliegt.

Die wahrhafte Aufnahme der Endlichkeit in das Allgemeine und die Anschauung dieser Einheit konnte sich nicht innerhalb dieser Religionen entwickeln, nicht in der römischen und griechischen Welt entstehen. Die Buße der Welt, das Abthun der Endlichkeit und die im Geiste der Welt überhand nehmende Verzweiflung, in der Zeitlichkeit und Endlichkeit Befriedigung zu finden, — das Alles diente zur Bereitung des Bodens für die wahrhafte, geistige Religion, einer Bereitung, die von Seiten des Menschen vollbracht werden mußte, damit „die Zeit erfüllet werde". Wenn schon das Princip des Denkens sich entwickelt hatte, so war das Allgemeine doch noch nicht in seiner Reinheit Gegenstand des Bewußtseyns, wie selbst im philosophischen Denken sich die Verbindung mit der gemeinen Aeußerlichkeit sich zeigte, wenn die Stoiker die Welt aus dem Feuer entstehen ließen. Vielmehr konnte nur in einem Volke die Versöhnung hervortreten, welches die ganz abstracte Anschauung des Einen für sich besaß und die Endlichkeit völlig von sich geworfen hatte, um sie gereinigt in sich wieder fassen zu können. Das orientalische Princip

der reinen Abstraction mußte sich mit der Endlichkeit und Einzelnheit des Abendlandes vereinigen. Das jüdische Volk ist es, das sich Gott als den alten Schmerz der Welt aufbewahrt hat. Denn hier ist die Religion des abstracten Schmerzens, des Einen Herrn, gegen und in dessen Abstraction sich deswegen die Wirklichkeit des Lebens als der unendliche Eigensinn des Selbstbewußtseyns erhält und zugleich in die Abstraction zusammengebunden ist. Der alte Fluch hat sich gelös't und ihm ist Heil widerfahren, eben indem die Endlichkeit ihrerseits sich zum Positiven und zur unendlichen Endlichkeit erhoben und geltend gemacht hat.

Der

Religionsphilosophie

dritter Theil.

Die absolute Religion.

Wir sind nun zum realisirten Begriff der Religion, zur vollendeten Religion, worin der Begriff es selbst ist, der sich Gegenstand ist, gekommen. — Wir haben die Religion näher bestimmt als Selbstbewußtseyn Gottes; das Selbstbewußtseyn hat als Bewußtseyn einen Gegenstand und ist sich seiner in diesem bewußt; dieser Gegenstand ist auch Bewußtseyn, aber Bewußtseyn als Gegenstand, damit endliches Bewußtseyn, ein von Gott, vom Absoluten verschiedenes Bewußtseyn; es fällt darein die Bestimmtheit und damit die Endlichkeit; Gott ist Selbstbewußtseyn, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit. — Dieser Begriff macht den Inhalt der Religion aus. Gott ist dieß: sich von sich selbst zu unterscheiden, sich Gegenstand zu seyn, aber in diesem Unterschiede schlechthin mit sich identisch zu seyn — der Geist. Dieser Begriff ist nun realisirt, das Bewußtseyn weiß diesen Inhalt und in diesem Inhalt weiß es sich schlechthin verflochten: in dem Begriff, der der Proceß Gottes ist, ist es selbst Moment. Das endliche Bewußtseyn weiß Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiß; so ist Gott Geist und zwar der Geist seiner Gemeinde, d. i. derer, die ihn verehren. Das ist die vollendete Religion, der sich objectiv gewordene Begriff. Hier ist es offenbar, was Gott ist; er ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes, denn er hat den Menschen kund gethan,

was er ist und nicht bloß in einer äußerlichen Geschichte, sondern im Bewußtseyn. Wir haben also hier die Religion der Manifestation Gottes, indem Gott sich im endlichen Geiste weiß. Gott ist schlechthin offenbar. Dieß ist hier das Verhältniß. Der Uebergang war dieser, daß wir gesehen haben, wie dieses Wissen Gottes als freien Geistes dem Gehalte nach noch mit Endlichkeit und Unmittelbarkeit behaftet ist; dieß Endliche mußte noch durch die Arbeit des Geistes abgethan werden; es ist das Richtige; wir haben gesehen, wie diese Richtigkeit dem Bewußtseyn offenbar geworden ist. Das Unglück, der Schmerz der Welt war die Bedingung, die Vorbereitung der subjectiven Seite auf das Bewußtseyn des freien Geistes, als des absolut freien und damit unendlichen Geistes.

Wir bleiben zunächst A. bei dem Allgemeinen dieser Sphäre stehen.

Die absolute Religion ist 1. die offenbare Religion. Die Religion ist das Offenbare, ist manifestirt, erst dann, wenn der Begriff der Religion für sich selbst ist; oder die Religion, der Begriff derselben ist sich selbst objectiv geworden, nicht in beschränkter, endlicher Objectivität, sondern so, daß sie nach ihrem Begriff sich objectiv ist.

Näher kann man dieß so ausdrücken: die Religion nach dem allgemeinen Begriff ist Bewußtseyn des absoluten Wesens. Bewußtseyn ist aber unterscheidend, so haben wir Zwei, Bewußtseyn und absolutes Wesen. Diese Zwei sind zunächst Entäußerung im endlichen Verhältniß, das empirische Bewußtseyn und das Wesen im anderen Sinn.

Sie sind im endlichen Verhältniß zu einander, insofern sind Beide sich selbst endlich, so weiß das Bewußtseyn vom absoluten Wesen nur als von einem Endlichen, nicht als Wahrhaften. Gott ist selbst Bewußtseyn, Unterscheiden seiner in sich, und als Bewußtseyn ist er dieß, daß er sich als Gegenstand giebt für das, was wir die Seite des Bewußtseyns nennen.

Da haben wir immer Zwei im Bewußtseyn, die sich endlich, äußerlich zu einander verhalten. Wenn nun aber jetzt die Religion sich selbst erfaßt, so ist der Inhalt und der Gegenstand der Religion selbst dieses Ganze, das sich zu seinem Wesen verhaltende Bewußtseyn, das Wissen seiner als des Wesens und des Wesens als seiner selbst, d. h. der Geist ist so Gegenstand in der Religion. Wir haben so Zwei, das Bewußtseyn und das Object; aber in der Religion, die mit sich selbst erfüllt, die offenbare ist, die sich erfaßt hat, ist die Religion, der Inhalt selbst der Gegenstand, und dieser Gegenstand, das sich wissende Wesen, ist der Geist. Hier ist erst der Geist als solcher Gegenstand, Inhalt der Religion, und der Geist ist nur für den Geist. Indem er Inhalt, Gegenstand ist, ist er als Geist das sich Wissen, Unterscheiden, giebt er sich selbst die andere Seite des subjectiven Bewußtseyns, was als endliches erscheint. Es ist die Religion, die mit sich selbst erfüllt ist. Das ist die abstracte Bestimmung dieser Idee, oder die Religion ist in der That Idee. Denn Idee im philosophischen Sinn ist der Begriff, der sich selbst zum Gegenstand hat, d. h. der Daseyn, Realität, Objectivität hat, der nicht mehr das Innere oder Subjective ist, sondern sich objectivirt, dessen Objectivität aber zugleich seine Rückkehr in sich selbst ist, oder insofern wir den Begriff Zweck nennen, der erfüllte, ausgeführte Zweck, der ebenso objectiv ist.

Die Religion hat das, was sie ist, das Bewußtseyn des Wesens, selbst zu ihrem Gegenstand, sie ist darin objectivirt, sie ist, wie sie zunächst als Begriff war und nur als der Begriff oder wie es zuerst unser Begriff war. Die absolute Religion ist die offenbare, die Religion, die sich selbst zu ihrem Inhalt, Erfüllung hat.

Es ist das die vollendete Religion, die Religion, die das Seyn des Geistes für sich selbst ist, die Religion, in welcher sie selbst sich objectiv geworden ist, die christliche. In ihr ist

unzertrennlich der allgemeine und der einzelne Geist, der unendliche und der endliche, ihre absolute Identität ist diese Religion und der Inhalt derselben. Die allgemeine Macht ist die Substanz, welche, indem sie an sich eben so sehr Subject ist, dieß ihr Ansichseyn jetzt setzt, sich somit von sich unterscheidet, dem Wissen, dem endlichen Geiste sich mittheilt, aber darin, weil er ein Moment ihrer selbst ist, bei sich bleibt, in der Theilung ihrer ungetheilt zu sich zurückkehrt.

Die Theologie hat gemeiniglich diesen Sinn, daß es darum zu thun sey, Gott als den nur gegenständlichen zu erkennen, der schlechterdings in der Trennung gegen das subjective Bewußtseyn bleibt, so ein äußerlicher Gegenstand ist, wie die Sonne, der Himmel ꝛc. Gegenstand des Bewußtseyns ist, wo der Gegenstand die bleibende Bestimmung hat, ein Anderes, Aeußerliches zu seyn. Im Gegensatz hiervon kann man den Begriff der absoluten Religion so angeben, daß das, um was es zu thun ist, nicht dieß Aeußere sey, sondern die Religion selbst, d. h. die Einheit dieser Vorstellung, die wir Gott heißen, mit dem Subject.

Man kann dieß auch als den Standpunkt der jetzigen Zeit ansehen, daß es um Religion, Religiosität, Frömmigkeit zu thun ist, wobei es auf das Object nicht ankomme. Die Menschen haben verschiedene Religionen, die Hauptsache ist, daß sie nur fromm sind, man kann Gott nicht wissen als Gegenstand, nicht erkennen, nur die subjective Weise und Stellung sey es, warum es zu thun sey, worauf es ankomme. Dieser Standpunkt ist in dem Gesagten zu erkennen. Es ist der Standpunkt der Zeit, zugleich aber ein ganz wichtiger Fortschritt, der ein unendliches Moment geltend gemacht hat, es liegt darin, daß das Bewußtseyn des Subjects als absolutes Moment erkannt ist. Auf beiden Seiten ist derselbe Inhalt, und dieß Ansichseyn beider Seiten ist die Religion. Es ist der große Fortschritt unserer Zeit, daß die Subjectivität als absolutes Mo-

ment erkannt wird, dieß ist so wesentlich Bestimmung. Es kommt jedoch darauf an, wie man sie bestimmt.

Ueber diesen großen Fortschritt ist folgendes zu bemerken. Die Religion ist in der Bestimmung des Bewußtseyns so beschaffen, daß der Inhalt hinüber flieht und wenigstens scheinbar ein fremder bleibt. Die Religion mag einen Inhalt haben welchen sie will, ihr Inhalt festgehalten auf dem Standpunkt des Bewußtseyns ist ein drüben stehender, und wenn auch die Bestimmung der Offenbarung dazu kommt, so ist der Inhalt doch ein gegebener und außerlicher für uns. Es kommt bei einer solchen Vorstellung, daß der göttliche Inhalt nur gegeben, nicht zu erkennen, nur passiv im Glauben zu behalten sey, anderer Seits auch zur Subjectivität der Empfindung, die das Ende und das Resultat des Gottesdienstes ist. Der Standpunkt des Bewußtseyns ist also nicht der einzige Standpunkt. Der Andächtige versenkt sich mit seinem Herzen, seiner Andacht, seinem Wollen in seinen Gegenstand, so hat er auf dieser Spitze der Andacht die Trennung aufgehoben, welche beim Standpunkt des Bewußtseyns ist. Es kommt beim Standpunkt des Bewußtseyns auch zur Subjectivität, dieser Nichtfremdheit, dieser Versenkung des Geistes in die Tiefe, die keine Ferne, sondern absolute Nähe, Gegenwart ist.

Aber auch dieses Aufheben der Trennung kann dann wieder fremd als Gnade Gottes gefaßt werden, die der Mensch als ein Fremdes sich gefallen lassen müsse und gegen die er sich passiv verhalte. Gegen diese Trennung ist die Bestimmung gekehrt, daß es um die Religion als solche zu thun sey, d. h. um das subjective Bewußtseyn, das was Gott will, in sich hat. In dem Subject ist so die Ungetrenntheit der Subjectivität und des Anderen, der Objectivität. Oder das Subject ist für den ganzen Umfang als das reale Verhältniß wesentlich. Dieser Standpunkt erhebt also das Subject zu einer wesentlichen Bestimmung. Er hängt zusammen mit der Freiheit des

Geistes, daß er sie wieder hergestellt hat, daß kein Standpunkt ist, worin er nicht bei sich selbst sey. Der Begriff der absoluten Religion enthält, daß die Religion es ist, die sich objectiv ist. Aber nur der Begriff. Ein Anderes ist dieser Begriff und ein Anderes das Bewußtseyn dieses Begriffs.

Es kann also auch in der absoluten Religion der Begriff dieß an sich seyn, aber das Bewußtseyn ist ein Anderes. Diese Seite ist es denn, die in der Bestimmung, daß die Religion es sey, um die es zu thun sey, zum Bewußtseyn gekommen, hervorgetreten ist. Der Begriff ist selbst noch einseitig, genommen als nur an sich; ebenso ist er diese einseitige Gestalt, da wo die Subjectivität selbst einseitig ist, hat nur die Bestimmung des einen von beiden, ist nur unendliche Form, das reine Selbstbewußtseyn, das reine Wissen seiner selbst, es ist an sich inhaltslos, weil die Religion als solche nur in ihrem Ansich aufgefaßt ist, nicht die Religion ist, die sich objectiv ist, nur die Religion in der noch nicht realen, sich objectivirenden, sich Inhalt gebenden Gestalt. Nichtobjectivität ist Inhaltslosigkeit.

Das Recht der Wahrheit ist, daß das Wissen in der Religion den absoluten Inhalt habe. Hier aber ist er nicht wahrhaft, sondern nur verkümmert. Also ein Inhalt muß seyn, dieser ist so zufällig, endlich, empirisch bestimmt, und es tritt damit eine Aehnlichkeit mit dem römischen Zeitalter ein. Die Zeit der römischen Kaiser hat viel Aehnlichkeit mit der unsrigen. Das Subject, wie es besteht, ist als unendlich gefaßt, aber als abstract schlägt es unmittelbar ins Gegentheil um und ist nur endlich und beschränkt. Die Freiheit ist damit nur eine solche, die ein Jenseits bestehen läßt, ein Sehnen, die das Unterscheiden des Bewußtseyns läugnet und damit das wesentliche Moment des Geistes verwirft und so geistlose Subjectivität ist.

Die Religion ist das Wissen des Geistes von sich als Geist;

als reines Wissen weiß es sich nicht als Geist und ist somit nicht substantielles, sondern subjectives Wissen. Aber daß es nur dieses und somit beschränktes Wissen sey, ist für die Subjectivität nicht in der Gestalt ihrer selbst, d. h. des Wissens, sondern ihr unmittelbares Ansich, das sie zunächst in sich findet und somit in dem Wissen ihrer, als des schlechthin Unendlichen, Gefühl ihrer Endlichkeit und somit zugleich der Unendlichkeit als eines ihr jenseitigen Ansichseyns gegen ihr Fürsichseyn, das Gefühl der Sehnsucht nach dem unerklärten Jenseits.

Die absolute Religion hingegen enthält die Bestimmung der Subjectivität oder der unendlichen Form, die der Substanz gleich ist. Wir können es Wissen, reine Intelligenz nennen, diese Subjectivität, diese unendliche Form, diese unendliche Elasticität der Substanz, sich in sich zu dirimiren, sich selbst zum Gegenstand zu machen, der Inhalt ist deshalb mit sich identischer Inhalt, weil es die unendlich substantielle Subjectivität ist, die sich zum Gegenstand und Inhalt macht. In diesem Inhalte selbst wird dann wieder das endliche Subject vom unendlichen Object unterschieden. Gott als Geist ist, wenn er drüben bleibt, wenn er nicht ist als lebendiger Geist seiner Gemeinde, selbst nur in der einseitigen Bestimmung als Object.

Dieß ist der Begriff, er ist der Begriff der Idee, der absoluten Idee, die Realität ist jetzt der Geist, der für den Geist ist, der sich selbst zum Gegenstand hat, und so ist diese Religion die offenbare Religion, Gott offenbart sich. Offenbaren heißt dieß Urtheil der unendlichen Form, sich bestimmen, seyn für ein Anderes, dieß sich Manifestiren gehört zum Wesen des Geistes selbst. Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist. Man sagt, Gott hat die Welt erschaffen, so spricht man dieß als einmal geschehene That aus, die nicht wieder geschieht, als so eine Bestimmung, die seyn kann oder nicht, Gott hätte sich

offenbaren können oder auch nicht, es ist eine gleichsam willkürlich zufällige Bestimmung, nicht zum Begriff Gottes gehörend. Aber Gott ist als Geist wesentlich dieß sich Offenbaren, er erschafft nicht ein Mal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer, dieß ewige sich Offenbaren, dieser Actus. Dieß ist sein Begriff, seine Bestimmung.

Die Religion, die offenbare, Geist für den Geist, ist als solche die Religion des Geistes, nicht verschlossen für ein Anderes, welches nur momentan ein Anderes ist. Gott setzt das Andere und hebt es auf in seiner ewigen Bewegung. Der Geist ist dieß, sich selbst zu erscheinen, dieß ist seine That und seine Lebendigkeit, es ist seine einzige That und er selbst ist nur seine That. Was offenbaret Gott eben, als daß er dieß Offenbaren seiner ist? Was er offenbaret ist die unendliche Form. Die absolute Subjectivität ist das Bestimmen, dieß ist das Setzen von Unterschieden, das Setzen von Inhalt, was er so offenbart, ist, daß er die Macht ist, diese Unterschiede in sich zu machen. Es ist dieß sein Seyn, diese Unterschiede ewig zu machen, zurückzunehmen und dabei bei sich selbst zu seyn. Was geoffenbart wird, ist dieß, daß er für ein Anderes ist. Das ist die Bestimmung des Offenbarens.

Diese Religion, die sich selbst offenbar ist, ist 2. nicht nur die offenbare, sondern die, die auch geoffenbart genannt wird, und darunter versteht man einer Seits, daß sie von Gott geoffenbart ist, daß Gott sich selbst den Menschen zu wissen gegeben, und anderer Seits darin, daß sie geoffenbart ist, positive Religion sey, in dem Sinne, daß sie dem Menschen von Außen gekommen, gegeben worden.

Um dieser Eigenthümlichkeit willen, die man beim Positiven vor der Vorstellung hat, ist es interessant, zu sehen, was das Positive ist.

Die absolute Religion ist allerdings ein positive in dem Sinne, wie Alles, was für das Bewußtseyn ist, demselben

ein Gegenständliches ist. Alles muß auf äußerliche Weise an uns kommen. Das Sinnliche ist so ein Positives, zunächst giebt es nichts so Positivès, als was wir in der unmittelbaren Anschauung vor uns haben.

Alles Geistige überhaupt kommt auch so an uns, Endlich-geistiges, Geschichtlichgeistiges; diese Weise der äußerlichen Geistigkeit und der sich äußernden Geistigkeit ist eben so positiv.

Ein höheres reineres Geistiges ist das Sittliche, die Gesetze der Freiheit. Aber das ist seiner Natur nach nicht ein solch äußerlich Geistiges, nicht ein Aeußerliches, Zufälliges, sondern die Natur des reinen Geistes selbst, aber es hat auch die Weise, äußerlich an uns zu kommen, zunächst im Unterricht, Erziehung, Lehre: da wird es uns gegeben, gezeigt, daß es so gilt.

Die Gesetze, die bürgerlichen, die Gesetze des Staats sind eben so ein Positives, sie kommen an uns, sind für uns, gelten, sie sind, nicht so, daß wir sie stehen lassen, an ihnen vorübergehen können, sondern daß sie in dieser ihrer Aeußerlichkeit auch für uns, subjectiv ein Wesentliches, subjectiv Bindendes seyn sollen.

Wenn wir das Gesetz fassen, erkennen, vernünftig finden, daß das Verbrechen bestraft ist, so ist es nicht ein Wesentliches für uns in dem Sinne, daß es nur darum uns gelte, weil es positiv ist, weil es so ist, sondern es gilt auch innerlich, unserer Vernunft als ein Wesentliches, weil es auch innerlich, vernünftig ist.

Daß es positiv ist, benimmt seinem Charakter, vernünftig, unser Eigenes zu seyn, ganz und gar nichts. Die Gesetze der Freiheit haben immer eine positive Seite, eine Seite der Realität, Aeußerlichkeit, Zufälligkeit in ihrer Erscheinung. Gesetze müssen bestimmt werden, schon in der Bestimmung, Qualität der Strafe tritt Aeußerlichkeit ein, noch mehr in der Quantität.

Das Positive kann bei Strafen gar nicht wegbleiben, ist ganz nothwendig, diese letzte Bestimmung des Unmittelbaren ist

ein Positives, das ist nichts Vernünftiges. Im Strafen ist z. B. die runde Zahl das Entscheidende; durch Vernunft ist nicht auszumachen, was da das schlechthin Gerechte sey. Was seiner Natur nach positiv ist, ist das Vernunftlose: es muß bestimmt seyn und wird auf eine Weise bestimmt, die nichts Vernünftiges hat, oder in sich enthält.

Nothwendig ist bei der offenbaren Religion auch diese Seite: indem da Geschichtliches, äußerlich Erscheinendes vorkommt, ist da auch Positives, Zufälliges vorhanden, das so seyn kann oder auch so. Auch bei der Religion kommt also dieß vor. Um der Aeußerlichkeit, der Erscheinung willen, die damit gesetzt ist, ist Positives immer vorhanden.

Aber es ist zu unterscheiden: das Positive als solches, abstract Positives und das Positive in der Form und als Gesetz der Freiheit. Das Gesetz der Freiheit soll nicht gelten, weil es ist, sondern weil es die Bestimmung unserer Vernünftigkeit selbst ist; so ist es nichts Positives, nichts bloß Geltendes, wenn es als diese Bestimmung gewußt wird. Auch die Religion erscheint positiv im ganzen Inhalt ihrer Lehren, aber das soll sie nicht bleiben, nicht Sache der bloßen Vorstellung, des bloßen Gedächtnisses seyn.

Das Positive in Rücksicht der Beglaubigung der Religion ist, daß das Aeußerliche die Wahrheit einer Religion bezeugen, als Grund der Wahrheit einer Religion angesehen werden soll. Da hat die Beglaubigung ein Mal die Gestalt eines Positiven als solchen: da sind Wunder und Zeugnisse, die die Göttlichkeit des offenbarenden Individuums beweisen sollen und daß das Individuum diese und jene Lehren gegeben.

Wunder sind sinnliche Veränderungen, Veränderungen im Sinnlichen, die wahrgenommen werden, und dieß Wahrnehmen selbst ist sinnlich, weil es sinnliche Veränderungen betrifft. In Ansehung dieses Positiven, der Wunder ist früher bemerkt worden, daß dieß allerdings für den sinnlichen Menschen eine Be-

glaubigung hervorbringen kann, aber es ist das nur der Anfang der Beglaubigung, die ungeistige Beglaubigung, durch die das Geistige nicht beglaubigt werden kann.

Das Geistige als solches kann nicht direct durch das Ungeistige, Sinnliche beglaubigt werden. Die Hauptsache in dieser Seite der Wunder ist, daß man sie in dieser Weise auf die Seite stellt.

Der Verstand kann versuchen, die Wunder natürlich zu erklären, viel Wahrscheinliches gegen sie vorbringen, d. h. an das Aeußerliche, Geschehene als solches sich halten und gegen dieses sich kehren. Der Hauptstandpunkt der Vernunft in Ansehung der Wunder ist, daß das Geistige nicht äußerlich beglaubigt werden kann: denn das Geistige ist höher als das Aeußerliche, es kann nur durch sich und in sich beglaubigt werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren. Das ist das, was das Zeugniß des Geistes genannt werden kann.

In der Geschichte der Religion ist dieß selbst ausgesprochen: Moses thut Wunder vor Pharao, die ägyptischen Zauberer machen es ihm nach; damit ist selbst gesagt, daß kein großer Werth darauf zu legen ist. Die Hauptsache aber ist, Christus selbst sagt: es werden Viele kommen, die in meinem Namen Wunder thun, ich habe sie nicht erkannt. Hier verwirft er selbst die Wunder als wahrhaftes Kriterium der Wahrheit. Das ist der Hauptgesichtspunkt und dieß ist festzuhalten: die Beglaubigung durch Wunder, wie das Angreifen derselben ist eine Sphäre, die uns nichts angeht, das Zeugniß des Geistes ist das wahrhafte.

Dieses kann mannigfach seyn: es kann unbestimmt, allgemeines seyn, was dem Geist überhaupt zusagt, was einen tieferen Anklang in ihm erregt. In der Geschichte spricht das Edle, Hohe, Sittliche, Göttliche uns an, ihm giebt unser Geist Zeugniß. Dieses nun kann dieser allgemeine Anklang bleiben, dieses Zustimmen des Inneren, diese Sympathie. Es kann

aber auch mit Einsicht, Denken verbunden werden; diese Einsicht, insofern sie keine sinnliche ist, gehört sogleich dem Denken an; es seyen Gründe, Unterscheidungen u. s. w., es ist Thätigkeit mit und nach den Denkbestimmungen, Kategorien. Es kann ausgebildeter oder wenig ausgebildet erscheinen, es kann ein solches seyn, das die Voraussetzung macht seines Herzens, seines Geistes überhaupt, Voraussetzungen von allgemeinen Grundsätzen, die ihm gelten und die den Menschen durchs Leben begleiten. Diese Maximen brauchen nicht bewußte zu seyn, sondern sie sind die Art und Weise, wie sein Charakter gebildet ist, das Allgemeine, das in seinem Geist festen Fuß gefaßt; dieses ist ein Festes in seinem Geist, dieses regiert ihn dann.

Von solcher festen Grundlage, Voraussetzung kann sein Raisonniren, Bestimmen anfangen. Da sind der Bildungsstufen, Lebenswege sehr viele, die Bedürfnisse sind sehr verschieden. Aber das höchste Bedürfniß des menschlichen Geistes ist das Denken, das Zeugniß des Geistes, so, daß es nicht vorhanden nur sey auf solche nur anklingende Weise der ersten Sympathie, noch auf die andere Weise, daß solche feste Grundlagen und Grundsätze im Geiste sind, auf welche Betrachtungen gebaut werden, feste Voraussetzungen, aus denen Schlüsse, Herleitungen gemacht werden.

Das Zeugniß des Geistes in seiner höchsten Weise ist die Weise der Philosophie, daß der Begriff rein als solcher ohne Voraussetzung, aus sich die Wahrheit entwickelt, und man entwickelnd erkennt und in und durch diese Entwickelung die Nothwendigkeit derselben einsieht.

Man hat oft den Glauben dem Denken so entgegengesetzt, daß man gesagt hat: Von Gott, von den Wahrheiten der Religion kann man auf keine andere Weise eine wahrhafte Ueberzeugung haben, als auf denkende Weise; so hat man die Beweise vom Daseyn Gottes als die einzige Weise angegeben, von der Wahrheit zu wissen und überzeugt zu seyn.

Aber das Zeugniß des Geistes kann auf mannigfache, verschiedene Weise vorhanden seyn: es ist nicht zu fordern, daß bei allen Menschen die Wahrheit auf philosophische Weise hervorgebracht werde. Die Bedürfnisse der Menschen sind eben nach ihrer Bildung und freien Entwicklung verschieden und nach dem verschiedenen Stande der Entwickelung ist auch die Forderung, das Vertrauen, daß auf Auctorität geglaubt werde.

Auch Wunder haben da ihren Platz, und es ist interessant, zu sehen, daß sie auf dieß Minimum eingeschränkt werden. Es ist also auch in dieser Form des Zeugnisses des Geistes noch Positives vorhanden. Die Sympathie, diese unmittelbare Gewißheit ist um ihrer Unmittelbarkeit willen selbst ein Positives und das Räsonnement, das von einem Gesetzten, Gegebenen ausgeht, hat eben solche Grundlage. Nur der Mensch hat Religion und die Religion hat ihren Sitz, Boden im Denken. Das Herz, Gefühl ist nicht das Herz, Gefühl eines Thiers, sondern das Herz des denkenden Menschen, denkendes Herz, Gefühl, und was in diesem Herzen, Gefühl von Religion ist, ist im Denken dieses Herzens, Gefühls. Insofern man anfängt, zu schließen, zu raisonniren, Gründe anzugeben, an Gedankenbestimmungen fortzugehen, geschieht das immer denkend.

Indem die Lehren der christlichen Religion in der Bibel vorhanden sind, sind sie hiermit auf positive Weise gegeben, und wenn sie subjectiv werden, wenn der Geist ihnen Zeugniß giebt, so kann das auf ganz unmittelbare Weise seyn, daß des Menschen Innerstes, sein Geist, sein Denken, seine Vernunft davon getroffen ist und diesem zusagt. So ist die Bibel für den Christen diese Grundlage, die Hauptgrundlage, die diese Wirkung auf ihn hat, in ihm anschlägt, diese Festigkeit seinen Ueberzeugungen giebt.

Das Weitere ist aber, daß er, weil er denkend ist, nicht bei diesem unmittelbaren Zusagen, Zeugniß stehen bleiben kann, sondern sich auch ergeht in Gedanken, Betrachtungen, Nachden-

ken darüber. Dieß giebt dann weitere Ausbildung in der Religion, und in der höchsten ausgebildeten Form ist es die Theologie, die wissenschaftliche Religion, dieser Inhalt als Zeugniß des Geistes auf wissenschaftliche Weise gewußt.

Da tritt dann dieser Gegensatz ein, daß gesagt wird: man solle sich bloß an die Bibel halten. Das ist einer Seits ein ganz richtiger Grundsatz. Es giebt Menschen, die sehr religiös sind, Nichts thun, als die Bibel lesen und Sprüche daraus hersagen, eine hohe Frömmigkeit, Religiosität haben, aber Theologen sind sie nicht; da ist noch keine Wissenschaftlichkeit, Theologie. Götze, der lutherische Zelot, hatte eine berühmte Bibelsammlung; auch der Teufel citirt die Bibel, aber das macht eben noch nicht den Theologen.

So wie dieß nur nicht mehr bloß ist Lesen und Wiederholen der Sprüche, so wie das sogenannte Erklären anfängt, das Schließen, Exegesiren, was es zu bedeuten habe, so tritt der Mensch ins Raisonniren, Reflectiren, ins Denken hinüber, und da kommt es darauf an, ob sein Denken richtig ist oder nicht, wie er sich in seinem Denken verhalte.

Es hilft Nichts, zu sagen: diese Gedanken oder diese Sätze seyen auf die Bibel gegründet. Sobald sie nicht mehr bloß die Worte der Bibel sind, ist diesem Inhalt eine Form gegeben, bekommt der Inhalt eine logische Form, oder es werden bei diesem Inhalt gewisse Voraussetzungen gemacht und mit diesen an die Erklärung gegangen, sie sind das Bleibende für die Erklärung, man bringt Vorstellungen mit, die das Erklären leiten. Die Erklärung der Bibel zeigt den Inhalt der Bibel in der Form, Denkweise jeder Zeit; das erste Erklären war ein ganz anderes, als das jetzige.

Solche Voraussetzungen sind z. B. die Vorstellung, daß der Mensch von Natur gut ist, oder daß man Gott nicht erkennen kann. Wer solche Vorurtheile im Kopfe hat, wie muß der die Bibel verdrehen? Das bringt man hinzu, obgleich die christliche

Religion gerade dieß ist, Gott zu erkennen, worin Gott sogar sich geoffenbart, gezeigt hat, was er ist.

Da kann nun eben wieder das Positive in anderer Weise eintreten. Da kommt es gar sehr darauf an, ob dieser Inhalt, diese Vorstellungen, Sätze wahrhafte sind.

Das ist nicht mehr die Bibel, das sind die Worte, die der Geist innerlich auffaßt. Spricht der Geist sie aus, so ist das schon eine Form, die der Geist gegeben, Form des Denkens. Diese Form, die man jenem Inhalt giebt, ist zu untersuchen. Da kommt das Positive wieder herein. Es hat hier den Sinn, daß z. B. die formelle Logik des Schließens vorausgesetzt worden, Gedankenverhältnisse des Endlichen.

Da kann nach dem gewöhnlichen Verhältniß des Schließens nur Endliches gefaßt, erkannt werden, nur Verständiges; göttlichem Inhalt ist es nicht adäquat. Dieser Inhalt wird so von Grund aus verdorben.

Die Theologie, so wie sie nicht ein Hersagen der Bibel ist und über die Worte der Bibel hinausgeht, sie es darauf ankommen läßt, was für Gefühle im Innern sind, gebraucht Formen des Denkens, tritt ins Denken. Gebraucht sie diese Formen nun nach Zufall, so daß sie Voraussetzungen hat, Vorurtheile, so ist dies etwas Zufälliges, Willkürliches, und die Untersuchung dieser Denkformen ist allein die Philosophie.

Die Theologie gegen die Philosophie sich kehrend ist entweder bewußtlos darüber, daß sie solche Formen braucht, daß sie selbst denkt und es darauf ankommt, nach dem Denken fortzugehen, oder es ist nicht Ernst damit, sondern bloß Täuschung: sie will das beliebige, zufällige Denken, das hier das Positive ist, sich vorbehalten.

Diesem willkürlichen Denken thut das Erkennen der wahrhaften Natur des Denkens Eintrag. Dieses zufällige, beliebige Denken ist das Positive, das herein kömmt: nur der Begriff für sich befreit sich wahrhaft durch und durch von jenem Po-

sitiven: denn in der Philosophie und Religion ist diese höchste Freiheit, die das Denken selbst als solches ist.

Die Lehre, der Inhalt erhält auch die Form des Positiven, er ist ein Gültiges, gilt in der Gesellschaft. Alles Gesetz, alles Vernünftige, überhaupt was gilt, hat diese Form, daß es ein Seyendes ist und als solches für Jeden das Wesentliche, ein Geltendes. Das ist aber nur die Form des Positiven, der Inhalt muß der wahrhafte Geist seyn.

Die Bibel ist diese Form des Positiven, aber es ist selbst einer ihrer Sprüche: der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig; da kommt es darauf an, welchen Geist man herbeibringt, welcher Geist das Wort belebt. Man muß wissen, daß man einen concreten Geist mitbringt, einen denkenden, oder reflectirenden, oder empfindenden Geist, und muß Bewußtseyn haben über diesen Geist, der thätig ist, diesen Inhalt auffaßt.

Das Fassen ist nicht ein passives Aufnehmen, sondern indem der Geist auffaßt, ist dieß Fassen zugleich seine Thätigkeit; nur beim Mechanischen verhält sich die eine Seite im Aufnehmen passiv. Der Geist also kommt daran hin, dieser Geist hat seine Vorstellungen, Begriffe, ist ein logisches Wesen, ist denkende Thätigkeit, diese Thätigkeit muß der Geist kennen. Dieß Denken kann aber auch in diesen und jenen Kategorien der Endlichkeit so hingehen.

Es ist der Geist, der auf solche Weise anfängt vom Positiven, aber wesentlich dabei ist: er soll seyn der wahrhafte, rechte, der heilige Geist, der das Göttliche und diesen Inhalt als göttlich auffaßt und weiß. Das ist das Zeugniß des Geistes, das mehr oder weniger entwickelt seyn kann.

Das ist also in Hinsicht des Positiven die Hauptsache, daß der Geist sich denkend verhält, Thätigkeit ist in den Kategorien, Denkbestimmungen, daß der Geist da thätig ist, sey er empfindend, räsonnirend u. s. f. Dieß wissen Einige nicht, haben kein Bewußtseyn über das Aufnehmen, daß sie dabei thätig sind.

Viele Theologen, indem sie sich exegetisch verhalten, und wie sie meinen, recht rein aufnehmend, wissen dieß nicht, daß sie dabei thätig sind, reflectiren. Ist dieß Denken so ein zufälliges, so überläßt es sich den Kategorien der Endlichkeit, und ist damit unfähig, das Göttliche im Inhalt aufzufassen; es ist nicht der göttliche, sondern der endliche Geist, der in solchen Kategorien sich fortbewegt.

Durch solch endliches Erfassen des Göttlichen, dessen, was an und für sich ist, durch dieß endliche Denken des absoluten Inhalts ist es geschehen, daß die Grundlehren des Christenthums größten Theils aus der Dogmatik verschwunden sind. Nicht allein, aber vornehmlich ist die Philosophie jetzt wesentlich orthodox; die Säße, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christenthums werden von ihr erhalten und aufbewahrt.

Indem wir diese Religion betrachten, gehen wir nicht historisch zu Werke nach der Weise des Geistes, der vom Aeußerlichen anfängt, sondern wir gehen vom Begriff aus. Jene Thätigkeit, die vom Aeußerlichen anfängt, erscheint nur nach einer Seite als auffassend, nach der andern ist sie Thätigkeit. Hier verhalten wir uns wesentlich als solche Thätigkeit und zwar mit Bewußtseyn des Denkens über sich, über den Gang der Denkbestimmungen, — eines Denkens, das sich geprüft hat, erkannt, das weiß, wie es denkt, und weiß, was die endlichen und was die wahrhaften Denkbestimmungen sind. Daß wir auf der andern Seite vom Positiven anfingen, ist in der Erziehung geschehen und nothwendig, hier aber auf der Seite zu lassen, insofern wir wissenschaftlich verfahren.

3. Die absolute Religion ist so die Religion der Wahrheit und Freiheit. Denn die Wahrheit ist, sich im Gegenständlichen nicht verhalten als zu einem Fremden. Die Freiheit drückt dasselbe, was die Wahrheit ist, mit einer Bestimmung der Negation aus. Der Geist ist für den Geist: dieß ist er; er ist also seine Voraussetzung; wir fangen mit dem

Geist als Subject an, er ist identisch mit sich, ist ewige Anschauung seiner selbst, er ist so zugleich nur als Resultat, als Ende gefaßt. Er ist das Sichvoraussetzen und ebenso das Resultat, und ist nur als Ende. Dieß ist die Wahrheit, dieß adaequat seyn, dieß Object und Subject seyn. Daß er sich selbst der Gegenstand ist, ist die Realität, Begriff, Idee, und dieß ist die Wahrheit. Ebenso ist sie die Religion der Freiheit. Freiheit ist abstract das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden, es ist dieselbe Bestimmung wie die der Wahrheit, nur ist bei der Freiheit noch die Negation des Unterschiedes des Andersseyn herausgehoben, so erscheint sie in der Form der Versöhnung. Diese fängt damit an, daß Unterschiedene gegeneinander sind, Gott, der eine ihm entfremdete Welt gegenüber hat, eine Welt, die ihrem Wesen entfremdet ist. Die Versöhnung ist die Negation dieser Trennung, dieser Scheidung, sich in einander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden. Die Versöhnung ist so die Freiheit, ist nicht ein Ruhendes oder Seyendes, sondern Thätigkeit. Alles dieß, Versöhnung, Wahrheit, Freiheit ist allgemeiner Proceß, und daher nicht in einem einfachen Satz auszusprechen, ohne Einseitigkeit. Die Hauptvorstellung ist die von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur: Gott ist Mensch geworden. Diese Einheit ist zunächst nur das Ansich, aber als dieß, ewig hervorgebracht zu werden, und dieß Hervorbringen ist die Befreiung, Versöhnung, die eben nur möglich ist durch das Ansich; die mit sich identische Substanz ist diese Einheit, die als solche die Grundlage ist, aber als Subjectivität ist sie das, was sich ewig hervorbringt.

Daß nur diese Idee die absolute Wahrheit ist, das ist Resultat der ganzen Philosophie, in seiner reinen Form ist es das Logische, aber ebenso Resultat der Betrachtung der concreten Welt. Dieß ist die Wahrheit, daß die Natur, das Leben, der

Geist durch und durch organisch ist, daß jedes Unterschiedene nur ist der Spiegel dieser Idee, so daß sie sich an ihm als Vereinzeltem darstellt, als Prozeß an ihm, so daß es diese Einheit an ihm selbst manifestirt.

Die Naturreligion ist die Religion auf dem Standpunkt nur des Bewußtseyns, in der absoluten Religion ist auch dieser Standpunkt, aber nur innerhalb als transitorisches Moment, in der Naturreligion ist Gott als Anderes vorgestellt, in natürlicher Gestaltung, oder die Religion hat nur die Form des Bewußtseyns. Die zweite Form war die der geistigen Religion, des Geistes, der endlich bestimmt bleibt, es ist insofern die Religion des Selbstbewußtseyns, nämlich der absoluten Macht, der Nothwendigkeit, die wir gesehen haben; der Eine, die Macht ist das Mangelhafte, weil es nur die abstracte Macht ist, seinem Inhalte nach nicht absolute Subjectivität ist, nur abstracte Nothwendigkeit, abstract einfaches Beisichselbstseyn.

Die Abstraction, in der die Macht und die Nothwendigkeit noch auf jener Stufe gefaßt worden, macht die Endlichkeit aus, und die besonderen Mächte, Götter, bestimmt nach geistigem Inhalt, machen erst die Totalität, indem sie zu jener Abstraction den realen Inhalt hinzubringen. Endlich die dritte ist nun die Religion der Freiheit, des Selbstbewußtseyns, das aber zugleich Bewußtseyn der umfassenden Realität, die die Bestimmtheit der ewigen Idee Gottes selbst bildet, und in dieser Gegenständlichkeit bei sich selbst ist. Freiheit ist die Bestimmung des Selbstbewußtseyns.

B. Der metaphysische Begriff der Idee Gottes.

Der metaphysische Begriff Gottes ist hier, daß wir nur vom reinen Begriff zu sprechen haben, der durch sich selbst real ist. Die Bestimmung Gottes ist also hier, daß er die absolute Idee ist d. h. daß er der Geist ist. Aber der Geist, die absolute Idee ist dieß, nur als Einheit des Begriffs und der Realität zu seyn und so daß der Begriff an ihm

selbst als die Totalität ist und eben so die Realität. Diese Realitat aber ist die Offenbarung, die für sich seyende Manifestation. Indem die Manifestation auch das Moment des Unterschiedes in sich hat, so liegt darin auch die Bestimmung des endlichen Geistes, der menschlichen Natur, die als endlich jenem Begriff gegenüber ist; indem wir aber den absoluten Begriff die göttliche Natur nennen, so ist die Idee des Geistes, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu seyn. Aber die göttliche Natur ist selbst nur dieß, der absolute Geist zu seyn, also eben die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist selbst der absolute Geist. Aber in einem Satze läßt sich die Wahrheit nicht aussprechen. Beide sind verschieden, der absolute Begriff und die Idee als die absolute Einheit von ihrer Realität. Der Geist ist daher der lebendige Proceß, daß die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für sich und hervorgebracht werde.

Die abstracte Bestimmung nun dieser Idee ist die Einheit des Begriffes mit der Realität. In der Form des Beweises vom Daseyn Gottes ist ein Beweis dieser Uebergang, diese Vermittelung, daß aus dem Begriff Gottes das Seyn folgt. Zu bemerken ist, daß wir bei den übrigen Beweisen ausgegangen sind vom endlichen Seyn, welches das unmittelbare war und von dem auf das Unendliche, auf das wahrhafte Seyn geschlossen wurde, das in der Form von Unendlichkeit, Nothwendigkeit, absoluter Macht, die zugleich Weisheit ist, die Zwecke in sich selbst hat, erschien. Hier wird dagegen vom Begriff ausgegangen und übergegangen zum Seyn. Beides ist nothwendig, und diese Einheit aufzuzeigen, ist nothwendig, indem man sowohl vom Einen ausgeht, als auch vom Andern, denn die Identität beider ist das Wahrhafte. Sowohl der Begriff, als auch das Seyn, die Welt, das Endliche, beides sind einseitige Bestimmungen, deren jede in die andere umschlägt und sich zeigt, einmal unselbstständiges Moment zu

seyn und zweitens die andere Bestimmung, welche sie in sich trägt, zu produciren. Nur in der Idee ist ihre Wahrheit, d. h. beide sind als Gesetzte, keines von beiden muß nur die Bestimmung haben, ein Anfangendes, Ursprüngliches zu bleiben, sondern muß sich darstellen als übergehend ins Andere, d. h. muß als Gesetztes seyn. Dieser Uebergang hat eine entgegengesetzte Bedeutung, jedes wird als Moment dargestellt, d. h. es ist ein Uebergehendes vom Unmittelbaren zum Anderen, so daß jedes ein Gesetztes ist, anderer Seits hat es aber auch die Bedeutung, daß es ein das Andere Hervorbringendes sey, wie das Andere Setzendes. Es ist so die eine Seite die Bewegung und eben so auch die andere.

Wenn nun in dem Begriff soll der Uebergang in das Seyn aufgezeigt werden, so muß man zunächst sagen, daß die Bestimmung Seyn ganz arm ist, es ist die abstracte Gleichheit mit sich selbst, diese letzte Abstraction, Affirmation aber in ihrer letzten Abstraction, die ganz bestimmungslose Unmittelbarkeit. Wenn im Begriff weiter nichts wäre, so muß ihm doch wenigstens diese letzte Abstraction zukommen, der Begriff ist nämlich. Selbst nur als Unendlichkeit bestimmt, oder in concreterer Bedeutung die Einheit vom Allgemeinen und Besonderen, die Allgemeinheit, die sich besondert und so in sich zurückkehrt, ist diese Negation des Negativen, diese Beziehung auf sich selbst, das Seyn ganz abstract genommen. Diese Identität mit sich, diese Bestimmung ist sogleich im Begriff wesentlich enthalten.

Doch muß auch gesagt werden, der Uebergang vom Begriff zum Seyn ist sehr viel und reich und enthält das tiefste Interesse der Vernunft. Dieß Verhältniß zu fassen vom Begriff zum Seyn ist besonders auch das Interesse unserer Zeit. Es ist näher die Ursache anzugeben, warum dieser Uebergang ein solch Interesse hat. Die Erscheinung dieses Gegensatzes ist ein Zeichen, daß die Subjectivität die Spitze ihres Fürsichseyns erreicht hat, zur Totalität gekommen ist, sich in sich selbst

als unendlich und absolut zu wissen. Die wesentliche Bestimmung der offenbaren Religion ist die Form, wodurch die Substanz Geist ist. Die eine Seite im Gegensatze ist das Subject wieder selbst, das ist die Realisation der Idee in ihrer concreten Bedeutung. Daß nun dieser Gegensatz als so schwierig, unendlich erscheint, hat seinen Grund darin, daß diese eine Seite der Realität, die Seite der Subjectivität, der endliche Geist in sich zu diesem Erfassen seiner Unendlichkeit gekommen ist. Erst wenn das Subject die Totalität ist, diese Freiheit in sich erreicht hat, ist es Seyn; dann ist es aber auch der Fall, daß diesem Subject dieß Seyn gleichgültig ist, das Subject für sich ist und das Seyn als ein gleichgültiges Anderes drüben steht. Dieß macht den näheren Grund aus, daß der Gegensatz als ein unendlicher erscheinen kann und deshalb und zugleich ist der Trieb in der Lebendigkeit vorhanden, den Gegensatz aufzulösen. In seiner Totalität liegt zugleich die Forderung, diesen Gegensatz aufzulösen, aber das Aufheben ist dadurch unendlich schwierig geworden, weil der Gegensatz so unendlich ist, das Andere so ganz frei ist, als ein Drüben, ein Jenseits.

Die Größe des Standpunkts der modernen Welt ist also diese Vertiefung des Subjects in sich, daß das Endliche sich selbst als Unendliches weiß und dennoch mit dem Gegensatz behaftet ist, den es getrieben ist aufzulösen. Denn so steht dem Unendlichen ein Unendliches entgegen und es setzt sich das Unendliche selbst so als ein Endliches, so, daß das Subject seiner Unendlichkeit wegen gedrungen ist, diesen Gegensatz, der selbst zu seiner Unendlichkeit sich vertieft hat, aufzuheben. Der Gegensatz ist: ich bin Subject, frei, bin Person für mich, darum entlasse ich auch das Andere frei, welches drüben ist und so bleibt. Die Alten sind nicht zum Bewußtseyn dieses Gegensatzes gekommen, nicht zu dieser Entzweiung, die nur der für sich seyende Geist ertragen kann. Geist ist nur dieß selbst, im Gegensatz unendlich sich zu erfassen. Wie wir den Standpunkt hier haben,

so ist er der, daß wir einer Seits den Begriff Gottes und anderer Seits das Seyn dem Begriff gegenüber haben, die Forderung ist dann die Vermittelung beider, so daß der Begriff sich selbst zum Seyn entschließe, oder das Seyn aus dem Begriff begriffen werde, daß das Andere, der Gegensatz, aus dem Begriff hervorgehe. Die Art und Weise, wie dieß geschieht, ist, so wie die Verstandesform, kurz zu exponiren.

Die Gestalt, welche diese Vermittelung hat, ist die des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes, wobei vom Begriff angefangen wird. Was ist nun der Begriff Gottes? Er ist das aller Realste, er ist nur affirmativ zu fassen, ist bestimmt in sich, der Inhalt hat keine Beschränkung, er ist alle Realität, und nur als Realität ohne Schranke, damit bleibt eigentlich nur das todte Abstractum übrig, dieß ist schon früher bemerkt. Von diesem Begriff wird die Möglichkeit, d. h. seine widerspruchslose Identität aufgezeigt in der Form des Verstandes. Das Zweite ist, es wird gesagt, Sein ist eine Realität, Nichtseyn ist Negation, ein Mangel, schlechthin dagegen, das Dritte ist der Schluß: Seyn ist also Realität, welche zum Begriff Gottes gehört.

Was Kant dagegen vorgebracht hat, ist eine Zernichtung des Beweises und ist das Vorurtheil der Welt geworden. Kant sagt, aus dem Begriff Gottes kann man das Seyn nicht herausklauben; denn das Seyn ist ein Anderes als der Begriff, man unterscheidet beide, sie sind einander entgegengesetzt, der Begriff kann also nicht das Seyn enthalten, dieses steht drüben. Er sagt ferner: das Seyn ist keine Realiät, Gott kommt alle Realität zu, folglich ist es nicht im Begriff Gottes enthalten, nämlich so, daß das Seyn keine Inhaltsbestimmung sey, sondern die reine Form. Wenn ich mir hundert Thaler vorstelle oder sie besitze, so werden sie dadurch nicht verändert, es ist dann der eine und selbe Inhalt, ob ich sie habe oder nicht. Kant nimmt so den Inhalt für das, was den Be=

griff ausmacht, er sey dieß nicht, was im Begriff enthalten sey. Man kann dieß allerdings sagen, nämlich wenn man unter Begriff die Inhaltsbestimmung versteht und von dem Inhalt die Form unterscheidet, die den Gedanken enthält und anderer Seits das Seyn, aller Inhalt ist so auf der Seite des Begriffs und der andern Seite bleibt nur die Bestimmung des Seyns. Mit kurzen Worten ist dieß also folgendes. Der Begriff ist nicht das Seyn, beide sind unterschieden. Wir können von Gott nichts erkennen, nichts wissen, wir können uns zwar Begriffe von Gott machen, aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie auch so sind.

Dieß wissen wir freilich, daß man sich Luftschlösser bauen kann, die deshalb noch nicht sind. Es ist so an etwas Populares appellirt und dadurch hat Kant eine Vernichtung im allgemeinen Urtheil hervorgebracht und den großen Haufen für sich gewonnen.

Anselmus von Canterbury, ein gründlich gelehrter Theologe, hat den Beweis so vorgetragen. Gott ist das Vollkommenste, der Inbegriff aller Realität; ist nun Gott bloß Vorstellung, subjective Vorstellung, so ist er nicht das Vollkommenste, denn wir achten nur das für vollkommen, was nicht bloß vorgestellt ist, sondern auch Seyn hat. Dieß ist ganz richtig und eine Voraussetzung, die jeder Mensch in sich enthält, nämlich daß das nur Vorgestellte unvollkommen ist, und nur vollkommen das, was auch Realität hat, Wahrheit nur sey, was ebenso sey, als gedacht sey. Gott ist nun das Vollkommenste, also muß er auch ebenso real, seyend seyn, als er auch Begriff ist. Man hat ferner auch in seiner Vorstellung, daß die Vorstellung und der Begriff verschieden sind, ebenso auch die Vorstellung, daß das bloß Vorgestellte unvollkommen, Gott aber ferner das Vollkommenste ist. Die Verschiedenheit von Begriff und Seyn beweist Kant nicht, sie ist popularer Weise angenommen, man läßt es gelten, hat aber im gesunden

Menschensinn nur von den unvollkommenen Dingen eine Vorstellung.

Der Anselmische Beweis, so wie die Form, die ihm in dem ontologischen Beweis gegeben wird, enthält, daß Gott der Inbegriff aller Realität ist, folglich enthält er auch das Seyn. Dieß ist ganz richtig. Seyn ist eine so arme Bestimmung, daß sie dem Begriff unmittelbar zukommt. Das Andere ist, daß auch Seyn und Begriff von einander unterschieden sind; Seyn und Denken, Idealität und Realität, beides ist unterschieden und entgegengesetzt, der wahrhafte Unterschied ist auch Entgegensetzung, und dieser Gegensatz soll aufgehoben werden, und die Einheit beider Bestimmungen ist so aufzuzeigen, daß sie das Resultat aus der Negation des Gegensatzes ist. In dem Begriff ist das Seyn enthalten. Diese Realität unbeschränkt giebt nur leere Worte, leere Abstractionen. Also die Bestimmung vom Seyn ist als affirmativ enthalten im Begriff aufzuzeigen; dieß ist denn die Einheit vom Begriff und Seyn.

Es sind aber auch unterschiedene, und so ist ihre Einheit die negative Einheit beider und um das Aufheben des Unterschiedes ist es zu thun. Der Unterschied muß zur Sprache kommen und die Einheit hergestellt, aufgezeigt werden, nach diesem Unterschied. Dieß aufzuzeigen gehört der Logik an. Daß der Begriff diese Bewegung ist, sich zum Seyn zu bestimmen, diese Dialektik, diese Bewegung sich zum Seyn, zum Gegentheil seiner selbst zu bestimmen, dieß Logische ist eine weitere Entwickelung, die dann in dem ontologischen Beweise nicht gegeben ist, und dieß ist das Mangelhafte daran.

Was die Form des Gedankens von Anselm betrifft, so ist bemerkt worden, daß der Inhalt dahin geht, daß der Begriff Gottes vorausgesetzt habe die Realität, weil Gott das Vollkommenste sey. Es kommt darauf an, daß der Begriff sich für sich objectivirt.

Gott ist so das Vollkommenste, nur in der Vorstellung

gesetzt; an dem Vollkommensten gemessen ist es, daß der bloße Begriff Gottes als mangelhaft erscheint. Der Begriff der Vollkommenheit ist der Maaßstab und da ist denn Gott als bloßer Begriff, Gedanke diesem Maaßstabe unangemessen.

Die Vollkommenheit ist nur eine unbestimmte Vorstellung. Was ist denn vollkommen? Die Bestimmung des Vollkommenen sehen wir unmittelbar an dem, was dem, auf was sie hier angewendet wird, entgegengesetzt ist, nämlich die Unvollkommenheit ist nur der Gedanke Gottes und so ist das Vollkommene die Einheit des Gedankens, des Begriffs mit der Realität, diese Einheit wird also hier vorausgesetzt. Indem Gott gesetzt ist als das Vollkommenste, so hat er hier keine weitere Bestimmung, er ist nur das Vollkommene, er ist nur als solches, und dieß ist seine Bestimmtheit. Es erhellt daraus, daß es sich eigentlich nur um diese Einheit des Begriffs und der Realität handelt. Diese Einheit ist die Bestimmung der Vollkommenheit und zugleich die der Gottheit selbst, dieß ist auch in der That die Bestimmung der Idee. Es gehört aber freilich noch mehr zur Bestimmung Gottes.

Bei der Anselmischen Weise des Begriffs ist die Voraussetzung in der That die Einheit des Begriffs und der Realität; dieß ist es denn, was diesem Beweis die Befriedigung nicht gewährt für die Vernunft, weil die Voraussetzung das ist, um was es sich handelt. Daß aber der Begriff sich an sich bestimme, sich objectivire, sich selbst realisire, ist eine weitere Einsicht, die erst aus der Natur des Begriffs hervorgekommen ist und nicht seyn konnte. Dieß ist die Einsicht, in wiefern der Begriff selbst seine Einseitigkeit aufhebt.

Wenn wir dieß mit der Ansicht unserer Zeit vergleichen, die besonders von Kant ausgegangen ist, so heißt es hier: der Mensch denkt, schaut an, will, und sein Wollen ist neben dem Denken, er denkt auch, begreift auch, ist ein sinnlich concretes und auch Vernünftiges. Der Begriff Gottes, die Idee, das

Unendliche, Unbegrenzte ist ferner nach dieser Ansicht nur ein Begriff, den wir uns machen, aber wir dürfen nicht vergessen, daß es nur ein Begriff ist, der in unserem Kopfe ist. Warum sagt man: es ist nur ein Begriff? Der Begriff ist etwas Unvollkommenes, indem das Denken nur Eine Qualität, Eine Thätigkeit ist neben anderem im Menschen, d. h. wir messen den Begriff an der Realität, die wir vor uns haben, am concreten Menschen. Der Mensch ist freilich nicht bloß denkend, er ist auch sinnlich und kann sogar auch im Denken sinnliche Gegenstände haben. Dieß ist in der That nur das Subjective des Begriffs, wir finden ihn seines Maaßstabes wegen unvollkommen, weil dieser der concrete Mensch ist. Man könnte sagen, man erklärt den Begriff nur für einen Begriff und das Sinnliche für Realität, was man sieht, fühlt, empfindet sey Realität; man könnte dieß behaupten und es machen es Viele so, die nichts als Wirklichkeit erkennen, als was sie empfinden, schmecken; allein so schlimm wird es nicht seyn, daß Menschen sind, die Wirklichkeit nur dem Sinnlichen zuschreiben, nicht dem Geistigen. Es ist die concrete, totale Subjectivität des Menschen, die als Maaßstab vorschwebt, an dem gemessen das Begreifen nur ein Begreifen ist.

Wenn wir nun beides vergleichen, des Anselmus Gedanken und den Gedanken der modernen Zeit, so ist gemeinsam, daß sie beide Voraussetzungen machen, Anselm die unbestimmte Vollkommenheit, die moderne Ansicht die concrete Subjectivität des Menschen überhaupt; gegen jene Vollkommenheit und anderer Seits gegen dieß empirisch concrete erscheint der Begriff als etwas Einseitiges, nicht Befriedigendes. Im Gedanken Anselms hat die Bestimmung von Vollkommenheit in der That auch den Sinn, daß sie sey die Einheit des Begriffs und der Realität. Auch bei Descartes und Spinoza ist Gott das Erste, die absolute Einheit des Denkens und des Seyns, cogito, ergo sum, die absolute Sub-

stanz, ebenso auch bei Leibnitz. **Was wir so auf einer Seite haben, ist eine Voraussetzung, die das Concrete in der That ist, Einheit des Subjects und Objects, und an diesem gemessen er**scheint der Begriff mangelhaft. Die moderne Ansicht sagt, dabei müssen wir stehen bleiben, daß der Begriff nur der Begriff ist, nicht entspricht dem Concreten. Anselm dagegen sagt, wir müssen es aufgeben, den subjectiven Begriff als fest und selbstständig bestehen lassen zu wollen, wir müssen im Gegentheil von seiner Einseitigkeit abgehen. Beide Ansichten haben das Gemeinschaftliche, daß sie Voraussetzungen haben; das Verschiedene ist, das die moderne Welt das Concrete zum Grunde legt, die Anselmische Ansicht, die metaphysische, dagegen legt den absoluten Gedanken, die absolute Idee, die die Einheit des Begriffs und der Realität ist, zum Grunde. Diese alte Ansicht steht insofern höher, daß sie das Concrete nicht als empirischen Menschen, als empirische Wirklichkeit nimmt, sondern als Gedanken, auch darin steht sie höher, daß sie nicht am Unvollkommenen festhält. In der modernen Ansicht ist der Widerspruch des Concreten und des nur Begriffs nicht aufgelöst; der subjective Begriff ist, gilt, muß als subjectiv behalten werden, ist das Wirkliche. Die ältere Seite steht so bei weitem im Vortheil, weil sie den Grundton auf die Idee legt, die moderne Ansicht steht in einer Bestimmung weiter als sie, indem sie das Concrete als Einheit des Begriffs und der Realität setzt, wogegen die **ältere Ansicht bei einem Abstractum von Vollkommenheit stehen blieb.**

C. Die Eintheilung.

Die absolute, ewige Idee ist

I. an und für sich Gott in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt;

II. Erschaffung der Welt. Dieses Erschaffene, dieses **Andersseyn spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur und den endlichen Geist. Dieses so Geschaffene**

ist so ein Anderes, zunächst gesetzt außer Gott. Gott ist aber wesentlich, dieß Fremde, dieß Besondere, von ihm Getrenntgesetzte sich zu versöhnen, so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen.

III. Das ist der Weg, der Proceß der Versöhnung, wodurch der Geist, was er von sich unterschieden in seiner Diremtion, seinem Urtheil, mit sich geeinigt hat, und so der heilige Geist ist, der Geist ist in seiner Gemeinde.

Das sind also nicht Unterschiede nach äußerlicher Weise, die wir machen, sondern das Thun, die entwickelte Lebendigkeit des absoluten Geistes selbst, das ist selbst ein ewiges Leben, das eine Entwickelung und Zurückführung dieser Entwickelung in sich selbst ist.

Die nähere Explication dieser Idee ist nun, daß der allgemeine Geist, das Ganze was er ist, sich selbst in seine drei Bestimmungen setzt, sich entwickelt, realisirt, und daß erst am Ende vollendet ist, was zugleich seine Voraussetzung ist. Er ist im Ersten als Ganzes, setzt sich voraus und ist ebenso nur am Ende. Der Geist ist so in den drei Formen, den drei Elementen zu betrachten, in die er sich setzt.

Diese drei angegebenen Formen sind: das ewige in und bei sich Seyn, die Form der Allgemeinheit; die Form der Erscheinung, die der Particularisation, das Seyn für Anderes; die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, die absolute Einzelnheit.

In diesen drei Formen explicirt sich die göttliche Idee. Geist ist die göttliche Geschichte, der Proceß des Sichunterscheidens, Dirimirens und dieß in sich Zurücknehmens, er ist die göttliche Geschichte und diese Geschichte ist in jeder der drei Formen zu betrachten.

Sie sind in Rücksicht auf das subjective Bewußtseyn auch so zu bestimmen: Die erste Form als das Element des

Gedankens. Gott ist im reinen Gedanken, wie er an und für sich ist, offenbar ist, aber noch nicht zur Erscheinung gekommen ist. Gott in seinem ewigen Wesen bei sich selbst, aber offenbar. Die zweite Form ist, daß er im Element der Vorstellung ist, im Element der Particularisation, daß das Bewußtseyn befangen ist in Beziehung auf Anderes, dieß ist die Erscheinung. Das dritte Element ist das der Subjectivität als solcher. Diese Subjectivität ist theils die unmittelbare als Gemüth, Vorstellung, Empfindung, theils aber auch Subjectivität, die der Begriff ist, denkende Vernunft, Denken des freien Geistes, der erst durch die Rückkehr frei in sich ist.

In Beziehung auf Ort, Raum sind die drei Formen so zu erklären, indem sie als Entwicklung und Geschichte gleichsam an verschiedenen Orten vorgehen. So ist die erste göttliche Geschichte außer der Welt, raumlos außer der Endlichkeit, Gott wie er an und für sich ist. Das Zweite ist die göttliche Geschichte als real in der Welt, Gott im vollkommenen Daseyn. Das Dritte ist der innere Ort, die Gemeinde, zunächst in der Welt, aber zugleich sich zum Himmel erhebend, als Kirche ihn auf Erden schon in sich habend, voll Gnade, in der Welt wirksam, präsent.

Man kann auch nach der Zeit die drei Elemente unterschieden bestimmen. Im ersten Elemente ist Gott außer der Zeit, als ewige Idee, in dem Element der Ewigkeit, der Ewigkeit, insofern sie der Zeit gegenüber gestellt wird. So explicirt sich diese an und für sich seyende Zeit und legt sich auseinander in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So ist die göttliche Geschichte zweitens als Erscheinung, ist als Vergangenheit, sie ist, hat Seyn, aber ein Seyn, das zum Schein herabgesetzt ist, als Erscheinung ist sie unmittelbares Daseyn, das auch zugleich negirt ist, dieß ist Vergangenheit. Die göttliche Geschichte ist so als Vergangenheit, als das eigentlich Geschichtliche. Das dritte Element ist die Ge-

genwart, aber nur die beschränkte Gegenwart, nicht die ewige Gegenwart, sondern die, die Vergangenheit und Zukunft von sich unterscheidet, die das Element des Gemüths ist, der unmittelbaren Subjectivität geistiges Jetztseyn. Aber die Gegenwart soll auch das dritte seyn, die Gemeinde erhebt sich auch in den Himmel, so ist es auch eine Gegenwart, die sich erhebt, wesentlich versöhnt, vollendet durch die Negation ihrer Unmittelbarkeit zur Allgemeinheit, eine Vollendung, die aber noch nicht ist, und die so als Zukunft zu fassen ist. Ein Jetzt der Gegenwart, das die Vollendung vor sich hat, aber diese ist unterschieden von diesem Jetzt, das noch Unmittelbarkeit ist, und ist als Zukunft gesetzt.

Wir haben überhaupt die Idee zu betrachten als göttliche Selbstoffenbarung und diese Offenbarung ist in den drei angegebenen Bestimmungen zu nehmen.

Nach der ersten ist Gott für den endlichen Geist rein nur als Denken: dieß ist das theoretische Bewußtseyn, worin das denkende Subject sich ganz ruhig verhält, noch nicht in dieß Verhältniß selbst, in den Proceß gesetzt ist, sondern in der ganz unbewegten Stille des denkenden Geistes sich verhält, da ist Gott gedacht für ihn und dieser ist so in dem einfachen Schlusse, daß er sich durch seinen Unterschied, der aber hier nur noch in der reinen Idealiät ist und nicht zur Aeußerlichkeit kommt, mit sich selbst zusammenschließt, unmittelbar bei sich selbst ist. Dieß ist das erste Verhältniß, das nur für das denkende Subject ist, welches von dem reinen Inhalt allein eingenommen ist. Dieß ist das Reich des Vaters.

Die zweite Bestimmung ist das Reich des Sohnes, worin Gott für die Vorstellung im Elemente des Vorstellens überhaupt ist — das Moment der Besonderung überhaupt. In diesem zweiten Standpunkt erhält jetzt das, was im ersten das Andre Gottes war, ohne aber diese Bestimmung zu haben, die Bestimmung des Andern. Dort auf dem ersten

Standpunkte ist Gott als der Sohn, nicht unterschieden vom Vater, aber nur in der Weise der Empfindung ausgesprochen: im zweiten Elemente erhält aber der Sohn die Bestimmung als Anderes, und aus der reinen Idealität des Denkens wird so in die Vorstellung hinübergetreten. Wenn nach der ersten Bestimmung Gott nur einen Sohn erzeugt, so bringt er hier die Natur hervor; hier ist das Andere die Natur, der Unterschied kommt so zu seinem Rechte: das Unterschiedene ist die Natur, die Welt überhaupt und der Geist, der sich darauf bezieht, der natürliche Geist; hier tritt das, was wir vorhin Subject geheißen haben, selbst als Inhalt ein: der Mensch ist hier verflochten mit dem Inhalt. Indem der Mensch sich hier auf die Natur bezieht und selbst natürlich ist, so ist er dieß nur innerhalb der Religion: es ist somit die religöse Betrachtung der Natur und des Menschen. Der Sohn tritt in die Welt, dieß ist der Beginn des Glaubens; es ist schon im Sinne des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohnes sprechen. Für den endlichen Geist als solchen kann Gott eigentlich nicht seyn, denn insofern er für ihn ist, so liegt unmittelbar darin, daß der endliche Geist seine Endlichkeit nicht als ein Seyendes festhalte, sondern daß er im Verhältniß zum Geist ist, sich mit Gott versöhne. Als endlicher Geist ist er gestellt als Abfallen, als Trennung gegen Gott; so ist er in Widerspruch gegen dieß sein Object, seinen Inhalt und dieser Widerspruch ist zunächst das Bedürfniß seiner Aufhebung. Dieß Bedürfniß ist der Anfang und das Weitere ist, daß Gott für den Geist werde, daß sich der göttliche Inhalt ihm vorstelle, aber dann zugleich der Geist in empirisch endlicher Weise ist, so erscheint es ihm in empirischer Weise, was Gott ist. Aber indem das Göttliche in dieser Geschichte für ihn hervortritt, so verliert sie den Charaeter äußerliche Geschichte zu seyn, sie wird göttliche Geschichte, die Geschichte der Manifestation Gottes selbst. — Dieß macht den Ueber-

gang zum Reiche des Geistes, welches das Bewußtseyn enthält, daß der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist, und daß die Versöhnung für den Menschen ist; der Proceß der Versöhnung selbst ist im Cultus enthalten.

Zu bemerken ist noch, daß wir nicht, wie früher, die Unterschiede gemacht haben von Begriff, Gestalt und Cultus, in der Abhandlung selbst wird sich das Verhältniß zeigen, wie der Cultus unmittelbar überall eingreift. Im Allgemeinen kann hier Folgendes bemerkt werden. Das Element, in dem wir sind, ist der Geist, der Geist ist sich manifestiren, ist schlechthin für sich, wie er gefaßt ist, ist er nie allein, sondern immer mit der Bestimmung offenbar zu seyn, für ein Anderes, für sein Anderes, d. h. für die Seite, die der endliche Geist ist, und der Cultus ist das Verhältniß des endlichen Geistes zum absoluten, deshalb haben wir die Seite des Cultus in jedem dieser Elemente vor uns.

Wir haben dabei den Unterschied zu machen, wie die Idee in den verschiedenen Elementen für den Begriff ist, und wie dieß zur Vorstellung kommt. Die Religion ist allgemein, nicht nur für den ausgebildeten, begreifenden Gedanken, für das philosophische Bewußtseyn, sondern die Wahrheit der Idee Gottes ist offenbar auch für das vorstellende Bewußtseyn und hat die nothwendigen Bestimmungen, die von der Vorstellung unzertrennlich sind.

I.

Gott in seiner ewigen Idee an und für sich.

So betrachtet im Element des Gedankens ist Gott, so zu sagen, vor oder außer Erschaffung der Welt. Insofern er so in sich ist, ist dieß die ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist, selbst nur noch die abstracte Idee.

Gott in seiner ewigen Idee ist so noch im abstracten Element des Denkens, nicht des Begreifens. Diese reine Idee ist es, was wir schon kennen. Es ist dieß das Element des Ge-

dankens, die Idee in ihrer ewigen Gegenwart, wie sie für den freien Gedanken ist, der dieß zur Grundbestimmung hat, ungetrübtes Licht, Identität mit sich zu seyn: ein Element, das noch nicht mit dem Andersseyn behaftet ist.

In diesem Elemente ist

1. Bestimmung nothwendig, insofern das Denken überhaupt verschieden ist vom begreifenden Denken. Die ewige Idee ist an und für sich im Gedanken, Idee in ihrer absoluten Wahrheit. Die Religion hat also Inhalt und der Inhalt ist Gegenstand, die Religion ist Religion der Menschen und der Mensch ist denkendes Bewußtseyn unter andern auch, also muß die Idee auch für das denkende Bewußtseyn seyn; aber der Mensch ist nicht nur auch so, sondern im Denken erst ist er wahrhaft, nur dem Denken ist der allgemeine Gegenstand, ist das Wesen des Gegenstandes, und da in der Religion Gott der Gegenstand ist, so ist er wesentlich dem Denken der Gegenstand. Er ist Gegenstand wie der Geist Bewußtseyn ist, und für das Denken ist er, weil es Gott ist, der der Gegenstand ist.

Sinnlich, reflectirendes Bewußtseyn ist nicht das, für welches Gott als Gott seyn kann, d. h. nach seiner ewig an und für sich seyenden Wesenheit, seine Erscheinung ist etwas Anderes, diese ist für sinnliches Bewußtseyn. Wäre Gott nur in der Empfindung, so ständen die Menschen nicht höher wie der Thiere, er ist zwar auch für das Gefühl, aber nur in der Erscheinung. Er ist auch nicht für das raisonnirende Bewußtseyn; das Reflectiren ist wohl auch Denken, aber auch Zufälligkeit, für welche der Inhalt dieser und jener Beliebige und Beschränkte ist; solcher Inhalt ist Gott auch nicht. Er ist also wesentlich für den Gedanken. Dieß müssen wir sagen, wenn wir vom Subjectiven, vom Menschen ausgehen. Aber eben dahin gelangen wir auch, wenn wir von Gott anfangen. Der Geist ist nur als sich offenbarend, sich unterscheidend für den Geist, für den er ist, dieß ist die ewige Idee, der denkende Geist,

Geist im Elemente seiner Freiheit. In diesem Felde ist Gott das Sichoffenbaren, weil er Geist ist, er ist aber noch nicht das Erscheinen. Es ist also wesentlich, daß Gott für den Geist ist.

Der Geist ist der denkende. In diesem reinen Denken ist das Verhältniß unmittelbar und ist kein Unterschied, der sie schiede, es ist nichts zwischen ihnen, Denken ist die reine Einheit mit sich selbst, wo alles Finstere, alles Dunkele verschwindet. Dieß Denken kann auch reine Anschauung genannt werden, als diese einfache Thätigkeit des Denkens, so daß zwischen dem Subject und Object nichts ist, beide eigentlich noch nicht vorhanden sind. Dieß Denken hat keine Beschränkung, ist diese allgemeine Thätigkeit, der Inhalt ist nur das Allgemeine selbst; es ist das reine Pulsiren in sich selbst. Es kommt aber auch

2. zur absoluten Diremtion. Wie findet diese Unterscheidung statt? Actu ist das Denken unbeschränkt. Der nächste Unterschied ist, daß die zwei Seiten, die wir gesehen haben als die zweierlei Weisen des Princips, nach den Ausgangspunkten unterschieden sind. Die eine Seite, das subjective Denken, ist die Bewegung des Denkens, insofern es ausgeht vom unmittelbaren, einzelnen Seyn, sich darin erhebt zu dem Allgemeinen, Unendlichen, wie dieß bei den ersten Beweisen vom Daseyn Gottes ist. Insofern es bei dem Allgemeinen angekommen ist, ist das Denken unbeschränkt, sein Ende ist unendlich reines Denken, so daß aller Nebel der Endlichkeit verschwunden ist, da denkt es Gott, alle Besonderung ist verschwunden, und so fängt die Religion, das Denken Gottes an. Die zweite Seite ist die, die den anderen Ausgangspunkt hat, die von dem Allgemeinen, von dem Resultat jener ersten Bewegung, vom Denken, vom Begriff ausgeht. Das Allgemeine ist aber auch wieder in sich selbst Bewegung und es ist dieß, sich in sich zu unterscheiden, den Unterschied so in sich zu hal-

ten, aber so, daß er die Allgemeinheit nicht trübe. Hier ist die Allgemeinheit einen Unterschied in sich habend und mit sich zusammengehend. Dieß ist der abstracte Inhalt des Denkens, welches abstractes Denken das Resultat ist, das sich ergeben hat.

Beide Seiten stellen sich so einander gegenüber. Das subjective Denken, das Denken des endlichen Geistes ist auch Proceß, Vermittelung in sich, aber dieser Proceß fällt außer ihm, hinter ihm, erst insofern es sich erhoben hat, fängt die Religion an, es ist so in der Religion reines, bewegungsloses, abstractes Denken, das Concrete fällt hingegen in seinen Gegenstand, denn dieß ist das Denken, das vom Allgemeinen anfängt, sich unterscheidet und damit zusammengeht, dieß Concrete ist der Gegenstand für das Denken, als Denken überhaupt. Dieß Denken ist so das abstracte Denken und darum das Endliche, denn das Abstracte ist endlich, das Concrete ist die Wahrheit, ist der unendliche Gegenstand.

3. Gott ist der Geist; er ist in abstracter Bestimmung so bestimmt als der allgemeine Geist, der sich besondert; dieß ist die absolute Wahrheit, und die Religion ist die wahre, die diesen Inhalt hat.

Der Geist ist dieser Proceß, ist Bewegung, Leben, dieß ist, sich zu unterscheiden, bestimmen und die erste Unterscheidung ist, daß er ist als diese allgemeine Idee selbst. Dieß Allgemeine enthält die ganze Idee, aber enthält sie auch nur, ist nur Idee an sich.

In dem Urtheil ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, das Besondere, Gott als das von ihm Unterschiedene, aber so daß dieses Unterschiedene seine ganze Idee ist an und für sich, so daß diese zwei Bestimmungen auch für einander dasselbe, diese Identität, das Eine sind, daß dieser Unterschied nicht nur an sich aufgehoben ist, daß nicht nur wir dieß wissen, sondern daß es gesetzt ist, daß sie dasselbe sind, daß insofern diese Unterschiede sich aufheben,

als dieses Unterscheiden eben so ist, den Unterschied als keinen zu setzen und so das Eine in dem Andern bei sich selbst ist.

Dieß, daß es so ist, ist nun der Geist selbst oder nach Weise der Empfindung ausgedrückt, die ewige Liebe. Der heilige Geist ist die ewige Liebe. Wenn man sagt: Gott ist die Liebe, so ist es sehr groß, wahrhaft gesagt, aber es wäre sinnlos, dieß nur so einfach als einfache Bestimmung aufzufassen, ohne es zu analysiren, was die Liebe ist.

Denn die Liebe ist ein Unterscheiden Zweier, die doch für einander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Gefühl und Bewußtseyn dieser Identität ist die Liebe, dieses außer mir zu seyn: ich habe mein Selbstbewußtseyn nicht in mir, sondern im Andern, aber dieses Andere, in dem ich nur befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe — und ich bin nur, indem ich Frieden in mir habe; habe ich diesen nicht, so bin ich der Widerspruch, der auseinandergeht — dieses Andere, indem es eben so außer mir ist, hat sein Selbstbewußtseyn nur in mir und Beide sind nur dieses Bewußtseyn ihres Außersichseyns und ihrer Identität, dieß Anschauen, dieß Fühlen, dieß Wissen der Einheit — das ist die Liebe.

Gott ist die Liebe, d. i. dieß Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, das eben so als aufgehoben gesetzt ist d. h. die ewige, einfache Idee.

Diese ewige Idee ist denn in der christlichen Religion ausgesprochen als das, was die heilige Dreieinigkeit heißt, das ist Gott selbst, der ewig dreieinige.

Gott ist hier nur für den denkenden Menschen, der sich still für sich zurückhält. Die Alten haben das Enthusiasmus geheißen; es ist die rein theoretische Betrachtung, die höchste Ruhe des Denkens, aber zugleich die höchste Thätigkeit, die reine Idee Gottes zu fassen und sich derselben bewußt zu werden. — Das Mysterium des Dogma's von dem, was Gott ist, wird den

Menschen mitgetheilt, sie glauben daran und werden schon der höchsten Wahrheit gewürdigt, wenn sie es nur in ihre Vorstellung aufnehmen, ohne daß sie sich der Nothwendigkeit dieser Wahrheit bewußt sind, ohne daß sie dieselbe begreifen. Die Wahrheit ist die Enthüllung dessen, was der Geist an und für sich ist; der Mensch ist selbst Geist, also ist für ihn die Wahrheit, aber zunächst hat die Wahrheit, die an ihn kommt, noch nicht die Form der Freiheit für ihn und sie ist nur ein Gegebenes und Empfangenes für ihn, das er aber nur empfangen kann, weil er der Geist ist. Diese Wahrheit, diese Idee ist das Dogma der Dreieinigkeit genannt worden — Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seyende Thätigkeit. Aristoteles vornehmlich hat Gott in der abstracten Bestimmung der Thätigkeit aufgefaßt. Die reine Thätigkeit ist Wissen (in der scholastischen Zeit: actus purus), um aber als Thätigkeit gesetzt zu seyn, muß sie in ihren Momenten gesetzt seyn: zum Wissen gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seyende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urtheil. Was er aber so sich von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseyns, sondern das Unterschiedne ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dieß reine Licht. Das Verhältniß von Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen und ist vorstellungsweise gebraucht: dieß natürliche Verhältniß ist nur bildlich und daher nie ganz dem entsprechend, was ausgedrückt werden soll. Wir sagen, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich, so fangen wir von Gott zu sprechen an, er thut dieß und ist in dem gesetzten Andern schlechthin bei sich selbst (die Form der Liebe): aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dieß ganze

Thun selbst ist. Gott ist der Anfang, er thut dieß, aber er ist eben so auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott der Geist. Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr Anfang und Ende; er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung (dieß ist nur eine andere Form des Unterscheidens), er ist der ewige Proceß. — Es hat etwa die Form eines Gegebenen, daß dieß die Wahrheit und die absolute Wahrheit ist; daß es aber als das an und für sich Wahre gewußt wird, das ist das Thun der Philosophie und der ganze Inhalt derselben. In ihr zeigt sichs, daß aller Inhalt der Natur, des Geistes sich dialektisch in diesen Mittelpunkt als seine absolute Wahrheit drängt. Hier ist es nicht mehr darum zu thun, zu beweisen, daß das Dogma, dieß stille Mysterium, die ewige Wahrheit ist: dieß geschieht, wie gesagt, in der ganzen Philosophie.

Zur nähern Erläuterung dieser Bestimmungen kann noch Folgendes bemerkt werden.

a. Wenn von Gott ausgesagt wird, was er ist, so werden zunächst die Eigenschaften angegeben: das ist Gott, er wird durch Prädicate bestimmt: dieß ist die Weise der Vorstellung, des Verstandes. Prädicate sind Bestimmtheiten, Besonderungen: Güte, Allmacht rc.

Die Prädicate sind zwar nicht natürliche Unmittelbarkeit, aber durch die Reflexion sind sie stehend gemacht und dadurch ist der bestimmte Inhalt eben so unbeweglich fest für sich geworden als es der natürliche Inhalt ist, unter dem Gott in der Naturreligion vorgestellt wurde. Die natürlichen Gegenstände, wie die Sonne, Meer u. s. w. sind, die Reflexionsbestimmungen sind aber eben so identisch mit sich als die natürliche Unmittelbarkeit.

Indem die Morgenländer das Gefühl haben, daß dieß nicht die wahrhafte Weise sey, die Natur Gottes auszusprechen,

so sagen sie: er sey πολυώνυμος, lasse sich nicht erschöpfen durch Prädicate: denn Namen sind in diesem Sinn dasselbe als Prädicate.

Das eigentlich Mangelhafte dieser Weise, Gott durch Prädicate zu bestimmen, besteht darin, wodurch eben diese unendliche Menge von Prädicaten kommt, daß diese Prädicate nur besondere Bestimmungen sind und viele solche besondere Bestimmungen, deren Träger das in sich selbst unterschiedslose Subject ist. Indem es besondere Bestimmungen sind und man diese Besonderheiten nach ihrer Bestimmtheit betrachtet, man sie denkt, kommen sie in Entgegensetzung, Widerspruch und diese Widersprüche sind dann nicht aufgelöst.

Dieß erscheint auch so, daß diese Prädicate ausdrücken sollen Beziehung Gottes auf die Welt, die Welt ist ein Anderes als Gott. Als Besonderheiten sind sie seiner Natur nicht angemessen: darin liegt die andere Weise, sie zu betrachten als Beziehungen Gottes auf die Welt, Allgegenwart, Allweisheit Gottes in der Welt.

Sie enthalten nicht die wahrhafte Beziehung Gottes auf sich selbst, sondern auf Anderes, die Welt, so sind sie beschränkt, dadurch kommen sie in Widerspruch. Wir haben das Bewußtseyn, daß Gott so nicht lebendig dargestellt ist, wenn so viele Besonderheiten nacheinander aufgezählt werden. Ihr Widerspruch wird auch nicht wahrhaft aufgelöst durch die Abstraction ihrer Bestimmtheit, wenn der Verstand fordert, man solle sie nur sensu eminentiori nehmen. Die wahre Auflösung des Widerspruchs ist in der Idee enthalten, die das sich Bestimmen Gottes zum Unterschiedenen seiner von sich selbst, aber das ewige Aufheben des Unterschiedes ist.

Der belassene Unterschied wäre Widerspruch: wenn der Unterschied fest bliebe, so entstände die Endlichkeit — Beide sind selbstständig gegen einander und auch in Beziehung. Die Idee ist nicht, den Unterschied zu belassen, sondern ihn ebenso aufzu-

lösen: Gott setzt sich in diesen Unterschied und hebt ihn ebenso auch auf.

Wenn wir nun von Gott Prädicate angeben, so, daß sie besondere sind, so sind wir zunächst bemüht, diesen Widerspruch aufzulösen. Das ist ein äußerliches Thun, unsere Reflexion und damit, daß es äußerlich ist, in uns fällt, nicht Inhalt der göttlichen Idee ist, so ist darin enthalten, daß die Widersprüche nicht aufgelöst werden können. Die Idee ist selbst dieß, den Widerspruch aufzuheben, das ist ihr eigener Inhalt, Bestimmung, diesen Unterschied zu setzen und absolut aufzuheben, und das ist die Lebendigkeit der Idee selbst.

b. In den metaphysischen Beweisen vom Daseyn Gottes sehen wir den Gang, vom Begriff zum Seyn zu kommen, daß der Begriff nicht nur Begriff ist, sondern auch ist, Realität hat. Auf dem Standpunkt, den wir jetzt haben, entsteht das Interesse, vom Begriff zum Seyn überzugehen.

Der göttliche Begriff ist der reine Begriff, der Begriff ohne alle Beschränkung; die Idee enthält, daß der Begriff sich bestimmt, damit als das Unterschiedene seiner sich setzt: das ist Moment der göttlichen Idee selbst, und weil der denkende, reflektirende Geist diesen Inhalt vor sich hat, so liegt darin das Bedürfniß dieses Uebergangs, dieser Fortbewegung.

Das Logische des Uebergangs ist in jenen sogenannten Beweisen enthalten: es soll am Begriff selbst, vom Begriff aus und zwar durch den Begriff zur Objectivität, zum Seyn übergegangen werden im Element des Denkens. Dieß, was als subjectives Bedürfniß erscheint, ist Inhalt, ist das eine Moment der göttlichen Idee selbst.

Wenn wir sagen: Gott hat eine Welt erschaffen, so ist das auch ein Uebergang vom Begriff zur Objectivität, allein die Welt ist da bestimmt als das wesentlich Andere Gottes, die Negation von Gott außer, ohne Gott, gottlos seyend. Insofern die Welt als dieß Andere bestimmt ist, haben wir nicht vor

uns den Unterschied als am Begriff selbst, im Begriff gehalten, d. h. das Seyn, die Objectivität soll am Begriff aufgezeigt werden, als Thätigkeit, Folge, Bestimmen des Begriffs selbst.

Es ist damit also aufgezeigt, daß dieß derselbe Inhalt an sich ist, der Bedürfniß ist in der Form jenes Beweises vom Daseyn Gottes. In der absoluten Idee, im Element des Denkens ist Gott dieß schlechthin concrete Allgemeine, d. i. sich als Anderes zu setzen, so aber, daß dieß Andere unmittelbar sogleich bestimmt ist als Gott selbst, daß der Unterschied nur ideell, unmittelbar aufgehoben ist, nicht die Gestalt der Aeußerlichkeit gewinne, und das heißt eben, daß das Unterschiedene an und im Begriff aufgezeigt werden soll.

Es ist das Logische, in welchem es sich zeigt, daß aller bestimmte Begriff dieß ist, sich selbst aufzuheben, als der Widerspruch seiner zu seyn, damit das Unterschiedene seiner zu werden, und sich als solches zu setzen, und so ist der Begriff selbst noch mit dieser Einseitigkeit, Endlichkeit behaftet, daß er ein Subjectives ist, die Bestimmungen des Begriffs, die Unterschiede nur als ideell, nicht in der That als Unterschiede gesetzt sind. Das ist der Begriff, der sich objectivirt.

Wenn wir sagen: Gott, so haben wir nur sein Abstraktum gesagt, oder Gott der Vater, das Allgemeine, so haben wir ihn nur nach der Endlichkeit gesagt. Seine Unendlichkeit ist eben dieß, daß er diese Form der abstracten Allgemeinheit, der Unmittelbarkeit aufhebt, wodurch der Unterschied gesetzt ist, aber er ist ebenso, diesen Unterschied aufzuheben. Damit ist er erst wahrhafte Wirklichkeit, Wahrheit, Unendlichkeit.

Diese Idee ist die speculative Idee, d. h. das Vernünftige, insofern es gedacht wird, das Denken des Vernünftigen. Das nicht speculative, das verständige Denken ist, in welchem stehen geblieben wird beim Unterschied als Unterschied, so Endliches und Unendliches. Es wird den Beiden Absolutheit zugeschrie-

ben, doch auch Beziehung auseinander, insofern Einheit, damit Widerspruch.

c. Diese speculative Idee ist dem **Sinnlichen** entgegengesetzt, auch dem **Verstande**: sie ist daher ein **Geheimniß** für die sinnliche Betrachtungsweise und auch für den Verstand. Für Beide ist sie ein *μυςήριον*, d. h. in Absicht auf das, was das Vernünftige darin ist. Ein Geheimniß im gewöhnlichen Sinn, ist die Natur Gottes nicht, in der christlichen Religion am wenigsten, da hat sich Gott zu erkennen gegeben, gezeigt, was er ist, da ist er offenbar; aber ein Geheimniß ist es für das sinnliche Wahrnehmen, Vorstellen, für die sinnliche Betrachtungsweise und für den Verstand.

Das Sinnliche überhaupt hat zu seiner Grundbestimmung die Aeußerlichkeit, das **Außereinander**: im Raum sind die Unterschiede neben, in der Zeit nach einander: Raum und Zeit ist die Aeußerlichkeit, in der sie sind. Die sinnliche Betrachtungsweise ist gewohnt, so Verschiedenes vor sich zu haben, das außereinander ist. Da liegt zu Grunde, daß die Unterschiede so für sich, außereinander bleiben.

Für sie ist so das, was in der Idee ist, ein Geheimniß: denn da ist eine ganz andere Weise, Verhältniß, Kategorie, als die Sinnlichkeit hat. Die Idee ist dieß Unterscheiden, das eben so kein Unterschied ist, das nicht beharrt bei diesem Unterschied. Gott schaut in dem Unterschiedenen sich an, ist in seinem Anderen nur mit sich selbst verbunden, ist darin nur bei sich selbst, nur mit sich zusammengeschlossen, er schaut **sich** in seinem Anderen an.

Das ist dem Sinnlichen ganz zuwider: im Sinnlichen ist Eines hier und das Andere da, Jedes gilt als ein **Selbstständiges**, es gilt dafür, nicht so zu seyn, daß es ist, indem es sich selbst in einem Anderen hat. Im Sinnlichen können nicht zwei Dinge an Einem und demselben Orte seyn, sie schließen sich aus.

In der Idee sind die Unterschiede gesetzt nicht sich ausschließend, sondern so, daß sie nur sind in diesem sich Zusammenschließen des Einen mit dem Andern. Das ist das wahrhaft Uebersinnliche, nicht das gewöhnliche Uebersinnliche, das droben seyn soll: denn das ist ebenso ein Sinnliches, d. h. außereinander und gleichgültig. Sofern Gott als Geist bestimmt ist, so ist die Aeußerlichkeit aufgehoben; darum ist das ein Mysterium für die Sinne.

Ebenso ist diese Idee über dem Verstand, ein Geheimniß für ihn, denn der Verstand ist dieß Festhalten, Perenniren bei den Denkbestimmungen als schlechthin außereinander, verschieden, selbstständig gegeneinander bleibender, feststehender. Das Positive ist nicht, was das Negative, Ursache — Wirkung.

Aber ebenso wahr ist es auch für den Begriff, daß diese Unterschiede sich aufheben. Weil sie Unterschiedene sind, bleiben sie endlich und der Verstand ist, beim Endlichen zu beharren und beim Unendlichen selbst hat er auf der einen Seite das Unendliche und auf der anderen das Endliche.

Das Wahre ist, daß das Endliche und das Unendliche, das dem Endlichen gegenübersteht, keine Wahrheit haben, sondern selbst nur Vorübergehende sind. Insofern ist dieß ein Geheimniß für die sinnliche Vorstellung und für den Verstand, und sie sträuben sich gegen das Vernünftige der Idee. Die Gegner der Dreieinigkeitslehre sind nur die sinnlichen und die Verstandes-Menschen.

Der Verstand kann ebenso wenig irgend etwas Anderes, die Wahrheit von irgend Etwas fassen. Das thierisch-Lebendige existirt auch als Idee, als Einheit des Begriffs, der Seele und der Leiblichkeit. Für den Verstand ist Jedes für sich: allerdings sind sie unterschieden, aber ebenso dieß, den Unterschied aufzuheben; die Lebendigkeit ist nur dieser perennirende Proceß. Das Lebendige ist, hat Triebe, Bedürfniß, damit hat es den Unterschied in ihm selbst, daß er in ihm entsteht. So ist es

ein Widerspruch und der Verstand faßt solche Unterschiede so auf, der Widerspruch löse sich nicht auf: wenn sie in Beziehung gebracht werden, so sey eben nur der Widerspruch, der nicht zu lösen sey.

Das ist so, er kann nicht aufhören, wenn die Unterschiedenen festgehalten werden als perennirend Unterschiedene, eben weil bei diesen Unterschieden beharrt wird. Das Lebendige hat Bedürfnisse und ist so Widerspruch, aber die Befriedigung ist Aufheben des Widerspruchs.

Im Trieb, Bedürfniß bin ich in mir selbst von mir unterschieden. Aber das Leben ist dieß, den Widerspruch, das Bedürfniß zu befriedigen, zum Frieden zu bringen, aber so, daß der Widerspruch auch wieder entsteht: es ist die Abwechslung des Unterscheidens, des Widerspruchs und des Aufhebens des Widerspruchs.

Beides ist der Zeit nach verschieden, das Nacheinander ist da vorhanden, es ist deshalb endlich. Aber für sich Trieb und Befriedigung betrachtend faßt der Verstand auch dieß nicht, daß im Affirmativen, im Selbstgefühl selbst zugleich die Negation des Selbstgefühls, die Schranke, der Mangel ist, ich aber als Selbstgefühl greife zugleich über diesen Mangel über.

Das ist die bestimmte Vorstellung von μυςήριον. Mysterium heißt man auch das Unbegreifliche; was unbegreiflich heißt, ist eben der Begriff selbst, das Speculative, daß das Vernünftige gedacht wird: durchs Denken ist es eben, daß der Unterschied bestimmt auseinandertritt.

Das Denken des Triebs ist nur die Analyse dessen, was der Trieb ist: die Affirmation und darin die Negation, das Selbstgefühl, die Befriedigung und der Trieb. Ihn denken heißt das Unterschiedene erkennen, was darin ist. Ist nun der Verstand dazu gekommen, so sagt er: dieß ist ein Widerspruch, und er bleibt dabei, bleibt bei ihm stehen gegen die Erfahrung, daß das Leben selbst es ist, den Widerspruch aufzuheben.

Wenn nun der Trieb analysirt wird, erscheint der Widerspruch und da kann man sagen: der Trieb ist etwas Unbegreifliches. Die Natur Gottes ist ebenso das Unbegreifliche. Dieß Unbegreifliche ist eben nichts Anderes, als der **Begriff** selbst, der dieß in sich enthält, zu unterscheiden, und der Verstand bleibt bei diesem Unterschied stehen.

So sagt er: das ist nicht zu fassen; denn das Princip des Verstandes ist die abstracte Identität mit sich, nicht die concrete, daß diese Unterschiede in Einem sind. Für den Verstand ist Gott das Eine, das Wesen der Wesen. Diese unterschiedslose, leere Identität ist das falsche Gebilde des Verstandes und der modernen Theologie. Gott ist Geist, das sich Gegenständlichmachende und sich darin selbst wissend, das ist die concrete Identität und so ist die Idee auch ein wesentliches Moment. Aber nach der abstracten Identität sind das Eine und das Andere selbstständig für sich und ebenso beziehen sie sich aufeinander: also ist der Widerspruch da.

Das heißt nun das Unbegreifliche. Das **Auflösen des Widerspruchs** ist der **Begriff**; zur Auflösung des Widerspruchs kommt der Verstand nicht, weil er von seiner Voraussetzung ausgeht: sie sind und bleiben schlechthin selbstständig gegeneinander.

Dazu, daß man sagt, die göttliche Idee sey unbegreiflich, trägt bei, daß, indem die Religion, die Wahrheit für alle Menschen ist, der Inhalt der Idee erscheint in **sinnlicher** Form, oder in Form des **Verständigen**. In sinnlicher Form — so haben wir die Ausdrücke Vater und Sohn, ein Verhältniß, das im Lebendigen Statt findet, eine Bezeichnung, die vom Sinnlichlebendigen hergenommen ist.

Es ist in der Religion die Wahrheit dem Inhalt nach geoffenbart, aber ein Anderes ist, daß er in Form des Begriffs, des Denkens, der Begriff in speculativer Form ist. Wie glücklich daher jene dem Glauben gegebenen, naiven Formen seyen,

wie: Erzeugen, Sohn u. s. f., wenn sich der Verstand daran macht und seine Kategorien hineinbringt, so werden sie sogleich verkehrt und wenn er Lust hat, braucht er gar nicht aufzuhören, Widersprüche darin aufzuzeigen. Dazu hat er die Macht und das Recht durch die Unterscheidung und die Reflexion derselben in sich. Aber Gott, der Geist, ist es eben selbst auch, der diese Widersprüche aufhebt. Er hat nicht erst auf diesen Verstand gewartet, diese Bestimmungen, welche den Widerspruch enthalten, wegzubringen. Der Geist ist eben dieß, sie wegzubringen. Aber ebenso dieß, diese Bestimmungen zu setzen, in sich zu unterscheiden, diese Diremtion.

Eine weitere Form der Verständigkeit ist, daß, wenn wir sagen: Gott in seiner ewigen Allgemeinheit ist dieß, sich zu unterscheiden, zu bestimmen, ein Anderes seiner zu setzen und den Unterschied ebenso aufzuheben, darin bei sich zu seyn und nur durch dieß Hervorgebrachtseyn ist der Geist — da kommt der Verstand hinzu, bringt seine Kategorien der Endlichkeit dazu, zählt eins, zwei, drei, mischt die unglückliche Form der Zahl hinein. Von der Zahl ist aber hier nicht die Rede; das Zählen ist das Gedankenloseste; bringt man also diese Form hinein, so bringt man die Begrifflosigkeit hinein.

Man kann mit der Vernunft alle Verstandesverhältnisse gebrauchen: aber sie vernichtet sie auch; so auch hier; aber das ist hart für den Verstand; denn er meint, damit, daß man sie gebraucht, ein Recht gewonnen zu haben; aber man mißbraucht sie, wenn man sie so, wie hier, gebraucht, indem man sagt: drei ist eins. Widersprüche sind daher leicht in solchen Ideen aufzuzeigen, Unterschiede, die bis zum Entgegengesetzten gehen und der kahle Verstand weiß sich groß damit, dergleichen zu häufen. Alles Concrete, alles Lebendige ist, wie gezeigt, dieser Widerspruch in sich; nur der todte Verstand ist identisch in sich. Aber in der Idee ist der Widerspruch auch aufgelöst und die Auflösung erst ist die geistige Einheit selbst.

Die Momente der Idee zu zählen, drei Eins, scheint etwas ganz Unbefangenes, Natürliches, sich von selbst Verstehendes zu seyn. Allein ist nach der Weise der Zahl, die hier eingemischt wird, jede Bestimmung als Eins fixirt und drei Eins als nur Ein Eins zu fassen, so scheint das die härteste, wie man sagt etwa, unvernünftigste Forderung zu seyn. Allein dem Verstande schwebt nur jene absolute Selbstständigkeit des Eins vor, die absolute Trennung und Zersplitterung. Die logische Betrachtung zeigt hingegen das Eins als in sich dialektisch und nicht wahrhaft selbstständig zu seyn. Man brauchte sich nur an die Materie zu erinnern, die das wirkliche Eins ist, das Widerstand leistet — aber schwer ist, d. h. das Streben zeigt, nicht als Eins zu seyn, sondern ebenso sein Fürsichseyn aufzuheben, es als ein Nichtiges so selbst bekennt; freilich weil sie nur Materie, diese äußerste Aeußerlichkeit bleibt, bleibt es ebenso nur beim Sollen; die Materie ist noch die schlechteste, äußerste, ungeistigste Weise des Daseyns; aber die Schwere, dieß Aufheben des Eins, macht die Grundbestimmung der Materie aus.

Eins ist zunächst ganz abstract: diese Eins werden noch vertiefter auf geistige Weise ausgesprochen, indem sie als Personen bestimmt werden. Die Persönlichkeit ist dieß, was sich auf die Freiheit gründet, die erste, tiefste, innerste Freiheit, aber auch die abstracteste Weise, wie die Freiheit sich im Subject kund thut, daß es weiß: ich bin Person, ich bin für mich, das ist das schlechthin Spröde.

Indem also diese Unterschiede so bestimmt sind, Jedes als Eins oder gar als Person, durch diese unendliche Form, daß jedes Moment als Subject sey, scheint noch unüberwindlicher gemacht zu seyn, was die Idee fordert, diese Unterschiede zu betrachten als solche, die nicht unterschieden, sondern schlechthin Eins sind, das Aufheben dieses Unterschieds.

Zwei können nicht Eins seyn, jede Person ist ein Starres,

Sprödes, Selbstständiges, Fürsichseyn. Die Kategorie des Eins zeigt die Logik, daß sie eine schlechte Kategorie ist — ganz abstractes Eins. Was aber die Persönlichkeit betrifft, so scheint damit der Widerspruch so weit getrieben, daß er keiner Auflösung fähig ist; aber sie ist doch darin, daß es nur Einer ist, diese dreifache Persönlichkeit, diese somit nur als verschwindendes Moment gesetzte Persönlichkeit spricht aus, daß der Gegensatz absolut, nicht als niedriger Gegensatz zu nehmen sey und gerade auf dieser Spitze hebt er sich selbst auf. Es ist der Charakter der Person, des Subjects vielmehr, seine Isolirung, Abgesondertheit aufzuheben.

Die Sittlichkeit, Liebe ist, seine Besonderheit, besondere Persönlichkeit aufzugeben, zur Allgemeinheit zu erweitern, ebenso Familie, Freundschaft, da ist diese Identität Eines mit dem Anderen vorhanden. Indem ich recht handle gegen den Anderen, betrachte ich ihn als identisch mit mir. In der Freundschaft, Liebe gebe ich meine abstracte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch, die concrete.

Das Wahre der Persönlichkeit ist also eben dieß, sie durch dieß Versenken, Versenktseyn in das Andere zu gewinnen. Solche Formen des Verstandes zeigen sich unmittelbar in der Erfahrung als solche, die sich selbst aufheben.

In der Liebe, in der Freundschaft ist es die Person, die sich erhält und durch ihre Liebe ihre Subjectivität hat, die ihre Persönlichkeit ist. Wenn man hier in der Religion die Persönlichkeit abstract festhält, so hat man drei Götter und da ist die unendliche Form, die absolute Negativität vergessen, oder wenn die Persönlichkeit als unaufgelöst ist, so hat man das Böse, denn die Persönlichkeit, die sich nicht in der göttlichen Idee aufgiebt, ist das Böse. In der göttlichen Einheit ist die Persönlichkeit als aufgelöst gesetzt, nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird.

Die Dreieinigkeit ist in das Verhältniß vom **Vater**, **Sohn** und **Geist** gebracht worden, es ist dieß ein kindliches Verhältniß, eine kindliche, natürliche Form. Der Verstand hat keine solche Kategorie, kein solches Verhältniß, das hiermit in Rücksicht auf das Passende zu vergleichen wäre, es muß aber dabei gewußt werden, daß es nur bildlich ist, der Geist tritt nicht deutlich in dieß Verhältniß ein. Liebe wäre noch passender, der Geist ist aber das Wahrhafte.

Der abstracte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Besonderheit. Wir sind auf der Stufe des Geistes, **das Allgemeine schließt hier alles** in sich, das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das Dritte, der Geist ist die Einzelnheit als solche, aber das **Allgemeine als Totalität ist selbst** Geist, alle Drei sind der Geist. Im Dritten sagen wir, ist Gott der Geist, aber dieser ist auch voraussetzend, das Dritte ist auch das Erste. Dieß ist wesentlich festzuhalten. Nämlich indem wir sagen: Gott **an** sich nach seinem Begriff ist die unmittelbare, sich dirimirende und in sich zurückkehrende Macht, so ist er dieß nur als **die sich unmittelbar auf sich selbst beziehende Negativität**, d. i. die absolute Reflexion in sich, was schon die Bestimmung des **Geistes** ist. Indem wir daher von Gott als in seiner **ersten** Bestimmung sprechen wollen, nach seinem Begriff und von da zu den anderen Bestimmungen kommen wollen, so sprechen wir hier schon von der **dritten**; **das Letzte ist das Erste**. Indem wir, um dieß, wenn man abstract anfängt, zu vermeiden, oder indem die Unvollkommenheit des Begriffs veranlaßt, von dem Ersten **nur nach seiner Bestimmung** zu sprechen, so ist es das **Allgemeine** und jene **Thätigkeit**, Erzeugen, Schaffen, ist schon ein vom **abstract-Allgemeinen verschiedenes Princip**, das als **zweites** Princip so erscheint und erscheinen kann, als das Manifestirende, sich Aeußernde (Logos, Sophia), wie das

erste als Abgrund. Es erläutert sich dieß durch die Natur des Begriffs. Bei jedem Zweck und bei jeder Lebendigkeit kommt es vor. Das Leben erhält sich, erhalten heißt in den Unterschied gehen, in den Kampf mit der Besonderheit, sich unterschieden finden gegen eine unorganische Natur. Das Leben ist so nur Resultat, indem es sich erzeugt hat, ist Product, das zweitens wieder producirt, dieß Producirte ist das Lebendige selbst, d. h. es ist die Voraussetzung seiner, es geht durch seinen Proceß hindurch und aus diesem kommt nicht Neues hervor, das Hervorgebrachte ist schon von Anfang. Ebenso ist es in der Liebe und Gegenliebe, insofern die Liebe ist, so ist der Anfang und alle Handlung nur Bestätigung ihrer, wodurch sie zugleich hervorgebracht und unterhalten wird, aber das Hervorgebrachte ist schon, es ist eine Bestätigung, wobei nichts herauskommt, als was schon ist. Ebenso setzt sich auch der Geist voraus, ist das Anfangende.

Der Unterschied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, ist nicht ein äußerlicher, sondern muß nur als innerlich bestimmt werden, so daß das Erste, der Vater, wie das Letzte zu fassen ist. Der Proceß ist so nichts als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst.

Diese Bestimmung ist in der Rücksicht wichtig, weil sie das Kriterium ausmacht, viele Vorstellungen Gottes zu beurtheilen und das Mangelhafte darin zu beurtheilen und zu erkennen, und es kommt besonders davon her, daß oft diese Bestimmung übersehen oder verkannt wird.

Wir betrachten die Idee in ihrer Allgemeinheit, wie sie im reinen Denken, durch das reine Denken bestimmt ist. Diese Idee ist alle Wahrheit und die Eine Wahrheit, eben damit muß alles Besondere, was als Wahrhaftes aufgefaßt wird, nach der Form dieser Idee aufgefaßt werden.

Die Natur und der endliche Geist ist Product Gottes, es ist also Vernünftigkeit in ihnen: daß es von Gott gemacht ist,

enthält, daß es in sich Wahrheit, die göttliche Wahrheit überhaupt, d. i. die Bestimmung dieser Idee überhaupt hat.

Die Form dieser Idee ist nur in Gott als Geist: ist die göttliche Idee in Formen der Endlichkeit, so ist sie nicht gesetzt, wie sie an und für sich ist, — nur im Geist ist sie so gesetzt, — sie existirt da auf endliche Weise, aber die Welt ist ein von Gott Hervorgebrachtes, also macht die göttliche Idee immer die Grundlage aus dessen, was sie überhaupt ist. Die Wahrheit von Etwas erkennen, heißt: es nach der Form dieser Idee überhaupt erkennen, bestimmen.

In früheren Religionen haben wir Anklänge an diese Dreieinigkeit als die wahrhafte Bestimmung, besonders in der indischen Religion. Es ist zwar zum Bewußtseyn gekommen diese Dreiheit, daß das Eine nicht als Eines bleiben kann, nicht ist, wie es Wahrhaftes seyn soll, daß das Eine nicht das Wahrhafte ist, sondern als diese Bewegung, dieß Unterscheiden überhaupt und die Beziehung auseinander. Trimurti ist die wildeste Weise dieser Bestimmung.

Das Dritte ist aber da nicht der Geist, nicht wahrhafte Versöhnung, sondern Entstehen und Vergehen, die Veränderung, — eine Kategorie, die Einheit dieser Unterschiede ist, aber eine sehr untergeordnete Vereinigung.

Nicht in der unmittelbaren Erscheinung, sondern erst, indem der Geist eingekehrt ist in die Gemeinde, der Geist, der unmittelbarer, glaubender Geist ist, sich zum Denken erhebt — ist die Idee vollkommen. Es hat Interesse, die Gährungen dieser Idee zu betrachten und in den wunderbaren Erscheinungen, die vorkommen, ihren Grund erkennen zu lernen. Die Bestimmung Gottes als des Dreieinigen ist der Philosophie nach gerade ganz ausgegangen, in der Theologie ist es kein Ernst mehr damit. Man hat vielmehr dort und hier die christliche Religion deshalb verkleinern wollen, daß diese ihre Bestimmung schon älter sey und sie dieselbe da oder dorther genommen

habe. Allein zunächst dieß Geschichtliche entschiede ohnehin gar nichts über die innere Wahrheit. Man muß aber auch einsehen, daß jene älteren, Völker und Einzelne, selbst nicht gewußt haben, was sie daran haben, nicht erkannt haben, daß sie das absolute Bewußtseyn der Wahrheit enhalte; sie haben sie nur so unter anderen Bestimmungen und als Anderes. Aber ein Hauptgesichtspunkt ist, ob eine solche Bestimmung die erste, absolute Bestimmung ist, die allen anderen zu Grunde liegt, oder ob sie nur so unter anderen auch eine Form ist, die vorkommt, wie auch Brahma der Eine ist, aber nicht einmal Gegenstand des Cultus. In der Religion der Schönheit und äußeren Zweckmäßigkeit kann diese Form freilich am wenigsten erscheinen; das beschränkende, in sich zurückkehrende Maaß ist in dieser Vielheit und Particularisation nicht anzutreffen. Aber sie ist nicht ohne Spuren jener Einheit. Aristoteles, indem er von den pythagoräischen Zahlen, der Trias, spricht, sagt: wir glauben die Götter erst ganz angerufen zu haben, wenn wir sie dreimal angerufen haben. Bei den Pythagoräern und Plato findet sich die abstracte Grundlage der Idee, aber die Bestimmungen sind ganz in dieser Abstraction geblieben, theils in der Abstraction von Eins, Zwei, Drei; bei Plato etwas concreter: die Natur des Einen und des Andern, das in sich Verschiedene, *θάτερον*, und das Dritte, das die Einheit von Beiden ist.

Es ist hier nicht in der Weise der Phantasie der Indier, sondern in der bloßen Abstraction. Das sind Gedankenbestimmungen, besser als Zahlen, als die Kategorie der Zahl, aber noch ganz abstracte Gedankenbestimmungen.

Vornehmlich aber zu den Zeiten um Christi Geburt und mehrere Jahrhunderte nachher sehen wir eine philosophische Vorstellung entstehen, der die Vorstellung vom Verhältniß der Dreieinigkeit zu Grunde liegt. Es sind dieß theils philosophische Systeme für sich, wie das des Philo, der sich in

pythagoräische und platonische Philosophie einstudirt hatte, dann die spätern Alexandriner; besonders aber sind es Vermischungen der christlichen Religion mit solchen philosophischen Vorstellungen, Vermischungen, die einen großen Theil der Ketzereien, besonders der gnostischen ausmachen. Im Allgemeinen sehen wir in diesen Versuchen, die Idee des Dreieinigen zu fassen, die abendländische Wirklichkeit durch den orientalischen Idealismus zu einer Gedankenwelt verflüchtigt. Es sind freilich nur erst Versuche, die es nur zu trüben, phantastischen Vorstellungen gebracht haben. Man sieht aber darin wenigstens das Ringen des Geistes nach der Wahrheit und dieses verdient Anerkennung.

Da kann eine ganz unzählbare Menge von Formen bemerklich gemacht werden: das Erste ist, der Vater, das *Ὄν*, was als Abgrund, Tiefe, d. i. eben das noch Leere, das Unfaßbare, Unbegreifliche ausgesagt worden, das über alle Begriffe ist.

Denn allerdings das Leere, Unbestimmte ist das Unbegreifliche, ist das Negative des Begriffs, und es ist seine Begriffsbestimmung, dieß Negative zu seyn, da es nur die einseitige Abstraction ist, nur ein Moment des Begriffes ausmacht. Das Eine für sich ist noch nicht der Begriff, das Wahre.

Wenn man das Erste als das nur Allgemeine bestimmt, und die Bestimmungen auf das Allgemeine, auf das *ὄν* nur nachfolgen läßt, so ist dieß freilich das Unbegreifliche; denn es ist ohne Inhalt; das Begreifliche ist concret und nur zu begreifen, indem es als Moment bestimmt wird. Hier ist denn der Mangel, daß das Erste nicht selbst als Totalität gefaßt wird.

Eine andere Vorstellung ist die, daß das Erste der *βυθός*, der Abgrund, die Tiefe ist, *αἰών*, der Ewige, dessen Wohnung, in unaussprechlicher Höhe ist, der über alle Berührung mit den endlichen Dingen erhaben, aus dem nichts entwickelt ist, das Princip, der Vater alles Daseyns, Propator, nur in der Vermittelung Vater, *προαρχή*, vor dem Anfang. Das Offen-

baren von diesem Abgrund, diesem verborgenen Gott, wird als Selbstbetrachtung bestimmt, die Reflexion in sich, concrete Bestimmung überhaupt; die Selbstbetrachtung erzeugt, ist das Erzeugen selbst des Eingebornen; dieß ist das Begreiflichwerden des Ewigen, weil es da auf die Bestimmung ankommt.

Dieses Zweite, das Andersseyn, Bestimmen, überhaupt die Thätigkeit sich zu bestimmen ist die allgemeinste Bestimmung als λόγος, die vernünftig bestimmende Thätigkeit, auch das Wort. Das Wort ist dieß einfache sich Vernehmenlassen, das keinen festen Unterschied macht, kein fester Unterschied wird, sondern unmittelbar vernommen ist, das, so unmittelbar es ist, ebenso in die Innerlichkeit aufgenommen, zu seinem Ursprung zurückgegangen ist; dann als σοφία die Weisheit, der ursprüngliche, ganz reine Mensch, ein Existirendes, Anderes als jene erste Allgemeinheit, ein Besonderes, Bestimmtes. Gott ist Schöpfer und zwar in der Bestimmung des Logos, als das sich äußernde, aussprechende Wort, als die ὅρασις, das Sehen Gottes.

Damit ist es bestimmt worden als Urbild des Menschen, Adam Kadmon, der Eingeborne; das ist nicht ein Zufälliges, sondern ewige Thätigkeit, nicht zu einer Zeit bloß: in Gott ist nur Eine Geburt, die Thätigkeit als ewige Thätigkeit, eine Bestimmung, die zum Allgemeinen wesentlich selbst gehört.

Da ist wahrhafte Unterscheidung, die die Qualität beider betrifft; aber diese ist nur eine und dieselbe Substanz und der Unterschied ist daher da noch nur oberflächlich, selbst als Person bestimmt.

Das Wesentliche ist, daß diese σοφία, der Eingeborene, ebenso im Schooße Gottes bleibt, der Unterschied keiner ist.

In solchen Formen hat die Idee gegährt: der Hauptgesichtspunkt muß seyn, diese Erscheinungen, so wild sie sind, als vernünftig zu wissen, um zu sehen, wie sie in der Vernunft ihren Grund haben und welche Vernunft darin ist; aber man

muß zugleich zu unterscheiden wissen die Form der Vernünftigkeit, die vorhanden und noch nicht adäquat ist dem Inhalt.

Diese Idee ist häufig jenseits des Menschen, des Gedankens, der Vernunft gestellt worden, so ihr gegenüber, daß diese Bestimmung, welche alle Wahrheit und allein die Wahrheit ist, betrachtet worden ist als etwas nur Gott Eigenthümliches, jenseits Stehenbleibendes, das nicht sich reflectirt im Andern, das als Welt, Natur, Mensch erscheint. Insofern ist diese Grundidee nicht betrachtet worden als allgemeine Idee.

Dem Jakob Böhm ist dieß Geheimniß der Dreifaltigkeit auf eine andere Weise aufgegangen. Die Weise seines Vorstellens, seines Denkens ist allerdings mehr phantastisch und wild; er hat sich nicht erhoben in reine Formen des Denkens, aber dieß ist die herrschende Gründlichkeit seines Gährens und Kämpfens gewesen, die Dreieinigkeit in Allem, überall zu erkennen, z. B. „sie muß im Herzen des Menschen geboren werden.“

Sie ist die allgemeine Grundlage von Allem, was nach der Wahrheit betrachtet wird, zwar als Endliches, aber in seiner Endlichkeit als die Wahrheit, die in ihm ist. So hat Jakob Böhm die Natur und das Herz, den Geist des Menschen in dieser Bestimmung sich vorstellig zu machen versucht.

In neuerer Zeit ist durch die Kantische Philosophie die Dreiheit als Typus äußerlicher Weise, gleichsam als Schema wieder in Anregung gebracht worden, schon in sehr bestimmten Gedankenformen. Das Weitere ist, daß, indem dieß als die wesentliche und Eine Natur Gottes gewußt wird, es nicht drüben gehalten, diese Idee nicht als ein Jenseits genommen werden muß, sondern daß es das Ziel des Erkennens ist, die Wahrheit auch im Besondern zu erkennen, und wird diese erkannt, so enthält Alles, was im Besondern das Wahre ist, diese Bestimmung.

Erkennen heißt: in seiner Bestimmtheit Etwas wissen, seine Natur ist aber die Natur der Bestimmtheit selbst und sie ist in

der Idee exponirt worden. Daß diese Idee das Wahre ist überhaupt, alle Gedankenbestimmungen diese Bewegung des Bestimmens sind, ist die logische Exposition und Nothwendigkeit.

II.

Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseyns und Vorstellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes.

Es ist hier zu betrachten diese Idee, wie sie aus ihrer Allgemeinheit, Unendlichkeit heraustritt in die Bestimmung der Endlichkeit. Gott ist gegenwärtig überall, die Gegenwart Gottes ist eben diese Wahrheit, die in Allem ist.

Zuerst war die Idee im Element des Denkens, dieß ist die Grundlage, und wir haben damit angefangen; das Allgemeine, damit das Abstractere muß in der Wissenschaft vorangehen, in der wissenschaftlichen Weise ist es das Erste, in der That aber ist es das Spätere in der Existenz, es ist das Ansich, aber was im Wissen später erscheint, zum Bewußtseyn und Wissen später kommt.

Die Form der Idee kommt zur Erscheinung als Resultat, das aber wesentlich das Ansich ist; wie der Inhalt der Idee so ist, daß das Letzte das Erste und das Erste das Letzte ist, so ist, was als Resultat erscheint, die Voraussetzung, das Ansich, die Grundlage. Diese Idee ist nun im zweiten Element, im Element der Erscheinung überhaupt zu betrachten. Als Objectivität, oder als an sich ist die absolute Idee fertig, aber nicht die subjective Seite, weder an ihr selbst als solche, noch die Subjectivität in der göttlichen Idee als für sie. Wir können von zwei Seiten diesen Fortgang auffassen.

Die erste ist: Das Subject, für welches diese Idee ist, ist das denkende Subject. Auch die Formen der Vorstellung nehmen der Natur der Grundform nichts, verhindern nicht, daß diese Grundform für den Menschen als denkend ist. Das Sub-

ject verhält sich überhaupt denkend, denkt diese Idee, es ist aber concretes Selbstbewußtseyn: diese Idee muß für das Subject seyn als concretes Selbstbewußtseyn, als wirkliches Subject.

Oder: Jene Idee ist die absolute Wahrheit, diese ist für das Denken, aber für das Subject muß die Idee nicht nur Wahrheit seyn, sondern das Subject muß auch die Gewißheit der Idee haben, d. h. die Gewißheit, die diesem Subject als solchem, als endlichem, dem empirisch-concreten, dem sinnlichen Subject angehört.

Gewißheit hat die Idee für das Subject, hat das Subject nur, insofern die Idee eine wahrgenommene ist, insofern sie für das Subject ist. Von Dem ich sagen kann: „Das ist," das hat Gewißheit für mich, das ist unmittelbares Wissen, das ist Gewißheit. Zu beweisen, daß das, was ist, auch nothwendig, daß es wahr ist, was gewiß ist, das ist die weitere Vermittelung. Das ist dann der Uebergang in das Allgemeine.

Indem wir von der Form der Wahrheit angefangen haben, ist zu dieser Bestimmung überzugehen, daß diese Form Gewißheit erhält, daß sie mir ist.

Die andere Weise des Fortgangs ist von Seiten der Idee.

1. Das ewige an und für sich Seyn ist dieß, sich aufzuschließen, zu bestimmen, zu urtheilen, sich als Unterschiedenes seiner zu setzen, aber der Unterschied ist eben so ewig aufgehoben, das an und für sich Seyende ist ewig darin in sich zurückgekehrt und nur insofern ist es Geist.

Das Unterschiedene ist so bestimmt, daß der Unterschied unmittelbar verschwunden sey, daß dieß ein Verhältniß Gottes, der Idee nur sey zu sich selbst. Es ist dies Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung.

Das Andere ist bestimmt als Sohn. Die Liebe der Empfindung nach, in höherer Bestimmung der Geist, der bei sich selbst, der frei ist. In der Idee ist in dieser Bestimmung die Bestimmung des Unterschieds noch nicht vollendet, es ist nur der abstracte Unterschied im Allgemeinen, wir sind noch nicht beim Unterschied in seiner Eigenthümlichkeit, der Unterschied ist nur eine Bestimmung.

Wir können insofern sagen, wir sind noch nicht beim Unterschied. Die Unterschiedenen sind als dasselbe gesetzt; es ist noch nicht zur Bestimmung gekommen, daß die Unterschiedenen verschiedene Bestimmung hätten. Von dieser Seite ist das Urtheil der Idee so zu fassen, daß der Sohn die Bestimmung erhält des Andern als solchen, daß er ist als ein Freies, für sich selbst, daß er erscheint als ein Wirkliches außer, ohne Gott, als ein Solches, das ist.

Seine Idealität, sein ewiges Zurückgekehrtseyn in das an und für sich Seyende ist unmittelbar identisch gesetzt in der ersten Idee. Damit der Unterschied sey und damit er zu seinem Rechte komme, so ist erforderlich das Andersseyn, daß das Unterschiedene sey das Andersseyn als Seyendes.

Es ist nur die absolute Idee, die sich bestimmt, nnd die, indem sie sich bestimmt, als absolut frei in sich in ihr selbst sicher ist; so ist sie dieß, indem sie sich bestimmt, dieß Bestimmte als Freies zu entlassen, daß es als Selbstständiges ist, als selbstständiges Object. Das Freie ist nur für das Freie vorhanden, nur für den freien Menschen ist ein anderer auch als frei.

Es ist die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urtheil das Andere als ein Freies, Selbstständiges entläßt. Dieses Andere, als ein Selbstständiges entlassen, ist die Welt überhaupt. Das absolute Urtheil, welches der Seite des Andersseyns die Selbstständigkeit gibt, können wir auch die Güte nennen, welche dieser Seite in ihrer Entfremdung

die ganze Idee, sofern sie und in der Weise als sie dieselbe in sich aufnehmen und repräsentiren kann, verleiht.

2. Die Wahrheit der Welt ist nur ihre Idealität, nicht daß sie wahrhafte Wirklichkeit hätte: sie ist dieß, zu seyn, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an sich selbst, sondern ein Erschaffenes, ihr Seyn ist nur ein gesetztes.

Das Seyn der Welt ist dieß, einen Augenblick des Seyns zu haben, aber diese ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dieß zu seyn, zurückzukehren zu ihrem Ursprung, in das Verhältniß des Geistes, der Liebe zu treten.

Damit haben wir den Proceß der Welt, aus dem Abfall, der Trennung zur Versöhnung überzugehen. — Das erste in der Idee ist nur das Verhältniß von Vater und Sohn, aber das Andere erhält auch die Bestimmung des Andersseyns, des Seyenden.

Es ist am Sohn, an der Bestimmung des Unterschieds, daß die Fortbestimmung fortgeht zu weiterem Unterschiede, daß der Unterschied sein Recht erhält, das Recht der Verschiedenheit. Diesen Uebergang am Moment des Sohns hat Jakob Böhm so ausgedrückt: daß der erste eingeborne Lucifer, der Lichtträger, das Helle, das Klare gewesen, aber sich in sich hinein imaginirt, d. h. sich für sich gesetzt habe, zum Seyn fortgegangen und so abgefallen sey, aber unmittelbar sey an seine Stelle gesetzt der ewig Eingeborne.

Auf dem ersten Standpunkt ist das Verhältniß dieß, daß Gott in seiner ewigen Wahrheit ist und dieß ist als der Zustand vor der Zeit gedacht, als der Zustand, wie er war, da Gott die seligen Geister und die Morgensterne, die Engel, seine Kinder lobten. Dieß Verhältniß ist so als Zustand ausgesprochen, aber es ist ewiges Verhältniß des Denkens zu dem Gegenstand. Späterhin ist ein Abfall eingetreten, wie es heißt, dieß ist das Setzen des zweiten Standpunkts, einer Seits die Analyse des Sohns, das Auseinanderhalten der beiden Mo-

mente, die in ihm enthalten sind. Aber die andere Seite ist das subjective Bewußtseyn, der endliche Geist, daß dieß als reines Denken an sich der Proceß sey, vom Unmittelbaren angefangen und sich zur Wahrheit erhoben hat. Dieß ist die zweite Form.

So treten wir in die Sphäre der Bestimmung ein, in den Raum und die Welt des endlichen Geistes. Näher ist dieß nun auszudrücken, als Setzen der Bestimmungen, als ein augenblicklich festgehaltener Unterschied, dieß ist ein Herausgehen, Erscheinen Gottes in der Endlichkeit, denn dieß ist die eigentliche Endlichkeit, die Trennung dessen, was an sich identisch ist, aber was festgehalten wird in der Trennung. Von der anderen Seite aber, vom subjectiven Geist aus, so ist dieß gesetzt als reines Denken, an sich ist es aber Resultat, und dieß ist zu setzen, wie es ist an sich als diese Bewegung, oder das reine Denken hat in sich zu gehen, hierdurch setzt es sich erst als endlich.

Dieses Andere haben wir so auf diesem Standpunkt nicht als Sohn, sondern als äußerliche Welt, als die endliche Welt, die außer der Wahrheit ist, Welt der Endlichkeit, wo das Andere hat die Form zu seyn und doch ist es seiner Natur nach nur das ἕτερον, das Bestimmte, das Unterschiedene, Beschränkte, Negative.

Das Verhältniß dieser zweiten Sphäre zur ersten ist hiemit so bestimmt, daß es dieselbe Idee an sich ist, aber in dieser andern Bestimmung; der absolute Act jenes ersten Urtheils ist an sich derselbe als dieser zweite; nur die Vorstellung hält beide auseinander als zwei ganz verschiedene Boden und Actus.

Und in der That sind sie auch zu unterscheiden und auseinanderzuhalten und wenn gesagt worden, sie sind an sich dasselbe, so ist genau zu bestimmen, wie dieß zu verstehen ist, sonst kann der falsche Sinn und die unrichtige Auffassung entstehen, als ob der ewige Sohn des Vaters, der sich selbst

gegenständlich seyenden Göttlichkeit, dasselbe sey als die Welt und unter jenem nur diese zu verstehen sey.

Es ist aber schon erinnert worden und versteht sich eigentlich von selbst, daß nur die Idee Gottes, wie sie vorhin in dem, was die erste Sphäre genannt worden, explicirt ist, der ewige wahrhafte Gott ist und dann seine höhere Realisation und Manifestation im ausführlichen Proceß des Geistes, was in der dritten Sphäre betrachtet werden wird.

Wenn die Welt, wie sie unmittelbar ist, als an und für sich seyend, das Sinnliche, Zeitliche als seyend genommen würde, so würde entweder jener falsche Sinn damit verbunden oder auch zunächst würden zwei ewige Actus Gottes angenommen werden müssen. Gottes Thätigkeit ist aber überhaupt schlechthin nur Eine und dieselbe, nicht eine Mannigfaltigkeit von unterschiedenen Thätigkeiten, nicht ein jetzt und nachher, ein außereinander u. dergl.

So aber ist dieß Unterscheiden als Selbstständigkeit nur das für sich negative Moment des Andersseyns, des Außersichseyns, das als solches keine Wahrheit hat, sondern nur ein Moment, der Zeit nach nur ein Augenblick und selbst kein Augenblick ist, sondern nur dem endlichen Geiste gegenüber diese Weise der Selbstständigkeit hat, insofern er selbst in seiner Existenz diese Art und Weise der Selbstständigkeit ist. In Gott selbst ist dieses Jetzt und Fürsichseyn das verschwindende Moment der Erscheinung.

Dieß Moment hat nun allerdings diese Weite, Breite und Tiefe einer Welt, ist Himmel und Erde und deren in sich und nach außen unendliche Organisation. Wenn wir nun sagen, das Andere ist ein verschwindendes Moment, es ist nur das Leuchten des Blitzes, der in seiner Erscheinung unmittelbar verschwunden ist, es ist das Tönen eines Wortes, das, indem es gesprochen und vernommen, in seiner äußerlichen Existenz verschwunden ist, so schwebt uns leicht in diesem Momentanen

immer noch das Augenblickliche der Zeit vor mit einem Vor und Nach, aber es ist weder in dem einen noch in dem andern von beiden. Es ist überhaupt jede Zeitbestimmung zu entfernen, es sey der Dauer oder des Jetzt und es ist nur der einfache Gedanke des Andern festzuhalten, der einfache Gedanke, denn das Andere ist eine Abstraction. Daß nun diese Abstraction zur räumlichen und zeitlichen Welt ausgebreitet ist, beruht darin, daß sie das einfache Moment der Idee selbst ist und daher sie ganz an ihr empfängt; weil es aber das Moment des Andersseyns ist, so ist es die unmittelbare, sinnliche Ausbreitung.

Fragen wie diese, ob die Welt oder die Materie ewig oder von Ewigkeit her ist oder in der Zeit angefangen hat, gehören der leeren Metaphysik des Verstandes an. „Von Ewigkeit her" ist die Ewigkeit selbst als eine unendliche nach schlechter Unendlichkeit vorgestellte Zeit, ist nur Reflexions-Unendlichkeit und Bestimmung. Die Welt ist eben die Region des Widerspruches, in ihr ist die Idee in einer ihr unangemessenen Bestimmung. So wie die Welt in die Vorstellung tritt, so tritt Zeit und dann durch die Reflexion jene Unendlichkeit oder Ewigkeit ein; aber wir müssen das Bewußtseyn haben, daß diese Bestimmung den Begriff selbst nichts angeht.

Eine andere Frage oder zum Theil ein weiterer Sinn der Frage ist, daß die Welt oder Materie, insofern sie von Ewigkeit her seyn sollte, unerschaffen, unmittelbar für sich ist. Es liegt hiebei die Verstandestrennung von Form und Materie zu Grunde; Materie und Welt sind aber vielmehr ihrer Grundbestimmung nach dieß Andere, das Negative, das eben selbst nur das Moment des Gesetztseyns ist. Dieß ist das Gegentheil des Selbstständigen und in seinem Daseyn nur dieß, sich aufzuheben und Moment des Processes zu seyn. Die natürliche Welt ist relativ, ist Erscheinung d. h. sie ist es

nicht nur für uns, sondern an sich und dieß ist ihre Qualität, überzugehen und sich in die letzte Idee zurückzunehmen. In der Bestimmung der Selbstständigkeit des Andersseyns ist es, daß die vielerlei metaphysischen Bestimmungen über die ὕλη bei den Alten, auch bei den philosophirenden Christen, vornämlich den Gnostikern ihren Grund haben.

Das Andersseyn der Welt ist es, wodurch sie schlechthin das Erschaffene, nicht An und für sich seyende ist und wenn zwischen Anfang als Schöpfung und Erhaltung des Vorhandenen unterschieden wird, so ist eben dieß vor der Vorstellung, daß eine solche sinnliche Welt in der That vorhanden und ein Seyendes sey. Mit Recht ist daher von jeher statuirt worden, daß, weil ihr das Seyn, die für sich bestehende Selbstständigkeit nicht zukommt, die Erhaltung eine Schöpfung sey. Aber, kann man sagen, Schöpfung ist auch Erhaltung, insofern würde man es sagen, als das Moment des Andersseyns selbst Moment der Idee ist oder vielmehr die Voraussetzung wäre vorhanden, wie vorhin, daß der Schöpfung ein Seyendes vorherginge.

Indem nun das Andersseyn als Totalität der Erscheinung bestimmt ist, so drückt es an ihm selbst die Idee aus und dieß ist es überhaupt, was mit der Weisheit Gottes bezeichnet wird. Die Weisheit ist aber noch ein allgemeiner Ausdruck und es ist Sache der philosophischen Erkenntniß, diesen Begriff in der Natur zu erkennen, sie als ein System zu fassen, worin sich die göttliche Idee abspiegelt. Diese wird manifestirt, aber ihr Inhalt ist selbst die Manifestation, sich als Anderes zu unterscheiden und dieß in sich zurückzunehmen, so daß dieß Zurück eben so das Außen als das Innen ist. In der Natur fallen dann diese Stufen auseinander als ein System der Reiche der Natur, deren höchstes das Reich des Lebendigen ist.

Aber das Leben, die höchste Darstellung der Idee in der Natur ist nur dieß, sich aufzuopfern — das ist die Negativität

der Idee gegen diese ihre Existenz — und zum Geiste zu werden. Der Geist ist dieß Hervorgehen vermittelst der Natur, d. h. an ihr hat er seinen Gegensatz, durch dessen Aufhebung er für sich und Geist ist.

Die endliche Welt ist die Seite des Unterschieds gegen die Seite, die in ihrer Einheit bleibt; so zerfällt sie in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geistes. Die Natur tritt nur in dem Verhältniß zum Menschen, nicht für sich in das Verhältniß zu Gott, denn die Natur ist nicht Wissen, Gott ist der Geist, die Natur weiß nicht vom Geist.

Sie ist von Gott geschaffen, aber sie tritt nicht von sich aus in das Verhältniß zu Gott, in dem Sinne, daß sie nicht wissend ist. Sie ist nur im Verhältniß zum Menschen, in diesem Verhältniß des Menschen ist sie das, was die Seite seiner Abhängigkeit heißt.

Insofern sie vom Denken erkannt wird, daß sie von Gott geschaffen, Verstand, Vernunft in ihr ist, wird sie vom denkenden Menschen gewußt; insofern wird sie in Verhältniß zum Göttlichen gesetzt, indem ihre Wahrheit erkannt wird.

Die mannigfaltigen Formen des Verhältnisses des endlichen Geistes zur Natur gehören nicht hierher, ihre wissenschaftliche Betrachtung fällt in die Phänomenologie des Geistes oder die Geisteslehre. — Hier ist dieses Verhältniß innerhalb der Sphäre der Religion zu betrachten, so daß die Natur für den Menschen nicht nur diese unmittelbare, äußerliche Welt ist, sondern eine Welt, worin der Mensch Gott erkennt; die Natur ist so für den Menschen eine Offenbarung Gottes. — Dieses Verhältniß des Geistes zur Natur haben wir schon früher in den ethnischen Religionen gesehen, wo wir die Formen des Aufsteigens des Geistes vom Unmittelbaren, indem die Natur als zufällig genommen wird, zum Nothwendigen und zu einem weise und zweckmäßig Handelnden gehabt haben. — Also ist das Bewußtseyn des endlichen Geistes von Gott durch die Natur vermittelt.

Der Mensch sieht durch die Natur Gott; die Natur ist nur noch die Umhüllung und unwahre Gestaltung. —

Das von Gott Unterschiedene ist hier wirklich ein Anderes und hat die Form eines Andern: es ist die Natur, die für den Geist und für den Menschen ist. Dadurch soll die Einheit vollbracht und das Bewußtseyn bewirkt werden, daß das Ende und die Bestimmung der Religion die Versöhnung ist. Das Erste ist das abstracte Bewußtwerden Gottes, daß der Mensch sich an der Natur zu Gott erhebt: das haben wir in den Beweisen vom Daseyn Gottes gesehen; hierin fallen auch die frommen Betrachtungen, wie herrlich Gott Alles gemacht, wie weise er Alles eingerichtet habe. Diese Erhebungen gehen einfach zu Gott und können mit diesem oder jenem Stoffe anfangen. Die Frömmigkeit macht solche erbauliche Betrachtungen, fängt mit dem Besondersten und Geringsten an und erkennt darin überhaupt ein Höheres. Sehr häufig mischt sich darein die schiefe Ansicht, daß man das, was in der Natur geschieht, als etwas Höheres ansieht als das Menschliche. Diese Betrachtung selbst aber, indem sie vom Einzelnen anfängt, ist unangemessen; es kann ihr eine andere Betrachtung entgegengesetzt werden: die Ursache nämlich soll der Erscheinung angemessen seyn, sie soll selbst die Beschränktheit, die die Erscheinung an ihr hat, enthalten: wir verlangen einen besonderen Grund, der dieses Besondere begründet habe. Die Betrachtung einer besondern Erscheinung hat immer dieß Unangemessene. Ferner sind diese besonderen Erscheinungen natürliche; Gott soll aber als Geist gefaßt werden, und das, worin wir ihn erkennen, muß also auch Geistiges seyn. „Gott donnert mit seinem Donner, sagt man, und wird doch nicht erkannt;" der geistige Mensch fordert aber etwas Höheres als bloß Natürliches. Um als Geist erkannt zu werden, muß Gott mehr thun als donnern.

Die höhere Betrachtung der Natur und das tiefere Verhältniß, in das sie zu Gott zu stellen ist, besteht vielmehr

darin, wenn sie selbst als Geistiges, d. h. als die Natürlichkeit des Menschen gefaßt wird. Erst wenn das Subject nicht mehr auf das unmittelbare Seyn des Natürlichen gerichtet ist, sondern als das gesetzt ist, was es an sich ist, nämlich als Bewegung und wenn es in sich gegangen ist, erst dann ist die Endlichkeit als solche gesetzt und zwar als Endlichkeit in dem Processe des Verhältnisses, in welchem für sie das Bedürfniß der absoluten Idee und die Erscheinung derselben wird. Das Erste ist hier das Bedürfniß der Wahrheit, das Zweite die Art und Weise der Erscheinung der Wahrheit.

Für's Erste, was das Bedürfniß betrifft, so ist dieß vorausgesetzt, daß im subjectiven Geist die Forderung vorhanden ist, die absolute Wahrheit zu wissen. Dieß Bedürfniß enthält unmittelbar dieß in sich, daß das Subject in der Unwahrheit sey; als Geist aber steht es zugleich an sich über dieser seiner Unwahrheit, und deswegen ist seine Unwahrheit ein Solches, das überwunden werden soll.

Die Unwahrheit ist näher so, daß das Subject in der Entzweiung seiner gegen sich selbst sey und das Bedürfniß drückt sich insofern so aus, daß diese Entzweiung in ihm und daß sie eben damit auch von der Wahrheit aufgehoben werde, daß es somit versöhnt werde, und diese Versöhnung in sich kann nur Versöhnung seyn mit der Wahrheit.

Das ist die nähere Form des Bedürfnisses; die Bestimmung ist diese, daß die Entzweiung überhaupt im Subject ist, daß das Subject böse ist, daß es die Entzweiung in sich ist, der Widerspruch, nicht der auseinander fallende, sondern das zugleich sich Zusammenhaltende, erst dadurch ist es entzweit als Widerspruch in ihm.

3. Dieß erfordert zu erinnern daran, zu bestimmen, was die Natur, Bestimmung des Menschen ist, und wie sie zu

betrachten ist, wie sie der Mensch betrachten soll, was er von sich wissen soll. Hier kommen wir

1) gleich auf die entgegengesetzten Bestimmungen: der Mensch ist von Natur gut, ist nicht entzweit in sich, sondern sein Wesen, sein Begriff ist, daß er von Natur gut, das mit sich Harmonische, der Frieden seiner in sich ist und — der Mensch ist von Natur böse.

Die erste Bestimmung heißt also: der Mensch ist von Natur gut, sein allgemeines, substantielles Wesen ist gut; ihr entgegen ist die zweite. Das sind diese Gegensätze zunächst für uns, für die äußere Betrachtung; das Weitere ist, daß es nicht nur eine Betrachtung ist, die wir machen, sondern daß der Mensch das Wissen seiner von sich selbst habe, wie er beschaffen, was seine Bestimmung ist.

Zunächst ist der eine Satz: der Mensch ist von Natur gut, das Unentzweite; so hat er nicht das Bedürfniß der Versöhnung: hat er keine Versöhnung nöthig, so ist dieser Gang, den wir hier betrachten, dieses Ganze etwas Ueberflüssiges.

Daß der Mensch von Natur gut ist, ist wesentlich zu sagen: der Mensch ist Geist an sich, Vernünftigkeit, er ist mit und nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, Gott ist das Gute, und er ist als Geist der Spiegel Gottes, er ist das Gute an sich. Gerade auf diesen Satz gründet sich allein die Möglichkeit seiner Versöhnung; die Schwierigkeit, Zweideutigkeit liegt aber im Ansich.

Der Mensch ist gut an sich — damit ist noch nicht Alles gesagt; dieß Ansich ist eben die Einseitigkeit. Der Mensch ist gut an sich, d. h. er ist es nur auf innerliche Weise, seinem Begriff nach, eben darum nicht seiner Wirklichkeit nach.

Der Mensch, insofern er Geist ist, muß, was er wahrhaft ist, wirklich, für sich seyn; die physische Natur bleibt beim Ansich stehen, ist an sich der Begriff, in ihr aber kommt der

Begriff nicht zu seinem Fürsichseyn. Gerade dieß, daß der Mensch nur an sich gut ist, dieß Ansich enthält diesen Mangel.

Das Ansich der Natur sind die Gesetze der Natur, die Natur bleibt ihren Gesetzen treu, tritt nicht aus ihnen heraus, das ist ihr Substantielles, sie ist eben damit in der Nothwendigkeit. Die andere Seite ist, daß der Mensch für sich selbst seyn soll, was er an sich ist, daß er das für ihn werden soll.

Was von Natur gut ist, ist es unmittelbar und der Geist ist eben, nicht ein Natürliches und unmittelbar zu seyn, sondern als Geist ist der Mensch dieß, aus der Natürlichkeit herauszutreten, in diese Trennung überzugehen seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseyns. In der physikalischen Natur tritt diese Trennung eines Individuums von seinem Gesetz, seinem substantiellen Wesen nicht ein, eben weil es nicht frei ist. — Der Mensch ist dieß, daß er dieser seiner Natur, seinem Insichseyn sich gegenüber setzt, in diese Trennung tritt.

Die andere Behauptung entspringt unmittelbar aus dem, was gesagt worden, daß der Mensch nicht bleiben soll, wie er unmittelbar ist, er soll über seine Unmittelbarkeit hinausgehen, das ist der Begriff des Geistes. Dieß Hinausgehen über seine Natürlichkeit, sein Ansichseyn, ist, was zunächst die Entzweiung begründet, womit die Entzweiung unmittelbar gesetzt ist.

Diese Entzweiung ist ein Heraustreten aus dieser Natürlichkeit, Unmittelbarkeit, aber dieß ist nicht so zu nehmen, als ob nur erst das Heraustreten das Böse sey, sondern dieß Heraustreten ist in der Natürlichkeit schon selbst enthalten. Das Ansich und die Natürlichkeit ist das Unmittelbare: weil es aber der Geist ist, so ist er in seiner Unmittelbarkeit das Heraustreten aus seiner Unmittelbarkeit, der Abfall von seiner Unmittelbarkeit, seinem Ansichseyn.

Darin liegt der zweite Satz: der Mensch ist von Natur böse; sein Ansichseyn, sein Natürlichseyn ist das Böse. In diesem seinem Natürlichseyn ist sein Mangel sogleich vor-

handen: weil er Geist ist, ist er von demselben unterschieden, die Entzweiung; die Einseitigkeit ist in dieser Natürlichkeit unmittelbar vorhanden. Wenn der Mensch nach der Natur nur ist, ist er böse.

Natürlicher Mensch ist der, der an sich, seinem Begriff nach gut ist; aber natürlich in concretem Sinn ist der Mensch, der seinen Leidenschaften und Trieben folgt, der in der Begierde steht, dem seine natürliche Unmittelbarkeit das Gesetz ist.

Er ist natürlich, aber in diesem seinem Natürlichseyn ist er zugleich ein Wollendes, und indem der Inhalt seines Wollens nur ist der Trieb, die Neigung, so ist er böse. Der Form nach, daß er Wille ist, ist er nicht mehr Thier; aber der Inhalt, die Zwecke seines Wollens sind noch das Natürliche. Das ist dieser Standpunkt und dieser höhere Standpunkt, daß der Mensch von Natur böse ist, er darum böse ist, weil er ein Natürliches ist.

Der Zustand, den man sich leerer Weise vorstellt, daß der erste Zustand der Stand der Unschuld gewesen ist, ist der Stand der Natürlichkeit, des Thiers. Der Mensch soll schuldig seyn: insofern er gut ist, soll er nicht seyn, wie ein natürliches Ding gut ist, sondern es soll seine Schuld, sein Wille seyn, es soll ihm imputabel seyn. Schuld heißt überhaupt Imputabilität.

Der gute Mensch ist es mit und durch seinen Willen, insofern mit seiner Schuld. Unschuld heißt willenlos seyn, ohne böse und eben damit ohne gut zu seyn. Die natürlichen Dinge, die Thiere sind alle gut, aber dieses Gutseyn kann dem Menschen nicht zukommen; insofern er gut ist, soll er es mit seinem Willen seyn.

Die absolute Anforderung ist, daß der Mensch nicht als Naturwesen, nicht als natürlicher Wille beharre: der Mensch hat zwar Bewußtseyn, aber er kann doch Naturwesen als Mensch seyn, **insofern das Natürliche den Zweck, Inhalt, die Bestimmung seines Wollens ausmacht.**

Näher muß man diese Bestimmung vor Augen haben: der Mensch ist Mensch als Subject, und als natürliches Subject ist er dieses einzelne Subject, und sein Wille ist dieser einzelne Wille, sein Wille ist erfüllt mit dem Inhalt der Einzelnheit, d. h. der natürliche Mensch ist selbstsüchtig.

Der Mensch, der gut heißt, von dem verlangen wir wenigstens, daß er sich nach allgemeinen Bestimmungen, Gesetzen richte. Die Natürlichkeit des Willens ist näher die Selbstsucht des Willens, unterschieden von der Allgemeinheit des Willens und entgegengesetzt der Vernünftigkeit des zur Allgemeinheit gebildeten Willens. Dieß Böse personificirt auf allgemeine Weise ist der Teufel. Dieser als das sich selbst wollende Negative ist darin die Identität mit sich und muß daher auch Affirmation haben, wie bei Milton, wo er in seiner charaktervollen Energie besser ist, als mancher Engel.

Aber damit, daß der Mensch, insofern er natürlicher Wille ist, böse ist, damit ist nicht die andere Seite aufgehoben, daß er an sich gut ist; das bleibt er immer seinem Begriff nach, aber der Mensch ist Bewußtseyn, damit Unterscheiden überhaupt, damit ein wirklicher, Dieser, Subject, unterschieden von seinem Begriff, und indem dieß Subject zunächst nur unterschieden ist von seinem Begriff, noch nicht zurückgekehrt zur Einheit seiner Subjectivität mit dem Begriff, zu dem Vernünftigen, so ist seine Wirklichkeit die natürliche Wirklichkeit und diese ist die Selbstsucht.

Das Bösesehn setzt sogleich die Beziehung der Wirklichkeit auf den Begriff voraus: es ist damit nur gesetzt der Widerspruch des Ansichseyns, des Begriffs und der Einzelnheit, des Guten und Bösen. Es ist falsch zu fragen: ist der Mensch gut von Natur oder nicht? das ist eine falsche Stellung; ebenso oberflächlich ist, zu sagen, er sey ebensowohl gut als böse.

Was noch besonders das anbetrifft, daß der Wille Willkür sey, gut oder böse wollen kann, so ist in der That diese

Willkür nicht Wille, dieß ist er erst insofern er sich entschließt, denn so weit er noch dieß oder jenes will, ist er nicht Wille. Der natürliche Wille ist Wille der Begierde, der Neigung, die das Unmittelbare will, die noch nicht dieß will, denn dazu gehört, daß er vernünftiger Wille wäre, daß er einsähe, daß das Gesetz das Vernünftige ist. Es ist die Anforderung an den Menschen, nicht als natürlicher Wille zu seyn, nicht zu seyn, wie er nur von Natur ist. Ein anderes ist der Begriff des Willens, so lange der Mensch noch darin existirt, ist er nur Wille an sich, noch nicht wirklicher Wille, noch nicht als Geist. Dieß ist das Allgemeine, das Specielle muß entfernt werden; von dem, was in die bestimmte Sphäre der Moralität gehört, kann erst die Rede seyn innerhalb eines besonderen Zustandes, es betrifft nicht die Natur des Geistes.

Dagegen, daß der Wille böse ist, damit haben wir dieß, daß wir, wenn wir den Menschen concret betrachten, vom Willen sprechen, und dieß Concrete, Wirkliche kann nicht bloß ein Negatives seyn, der böse Wille ist aber bloß als negatives Wollen gesetzt, dieß ist nur ein Abstractum, und wenn der Mensch von Natur nicht so ist, wie er seyn soll, so ist er doch an sich vernünftig, Geist, dieß ist das Affirmative in ihm, und daß er nicht in der Natur so ist, wie er seyn soll, betrifft daher nur die Form des Willens, das Wesentliche ist, daß der Mensch an sich Geist ist. Dieß was an sich ist, beharrt im Aufgeben des natürlichen Willens, ist der Begriff, das Beharrende, das sich Hervorbringende. Wenn wir hingegen sprechen, der Wille sey böse von Natur, so ist dieß der Wille nur als negativ, man hat also auch dabei dieß Concrete vor sich, dem diese Abstraction widerspricht. Dieß geht so weit, daß, wenn man den Teufel aufstellt, man zeigen muß, daß Affirmatives in ihm sey, Charakterstärke, Energie, Consequenz, es müssen im Concreten sogleich affirmative Bestimmungen hervortreten. Bei diesem Allen vergißt man, wenn man vom Menschen spricht, daß es

Menschen sind, die durch Sitten, Gesetze rc. gebildet und erzogen sind. Man sagt, die Menschen sind doch nicht so böse, sieh dich doch nur um, aber da sind es schon sittlich, moralisch gebildete Menschen, schon reconstruirte, in eine Weise der Versöhnung gesetzte Menschen. Die Hauptsache ist, daß solche Zustände, wie der des Kindes, nicht vor Augen zu haben sind in der Religion, in der Darstellung der Wahrheit ist vielmehr wesentlich vorgestellt die auseinander gelegte Geschichte dessen, was der Mensch ist. Es ist eine speculative Betrachtung, die hier waltet, die abstrakten Unterschiede des Begriffs werden hier nacheinander vorgeführt. Wenn der erzogene, gebildete Mensch betrachtet werden soll, so muß an ihm vorkommen die Umwandelung, Reconstruction, die Zucht, die er durchlaufen hat, der Uebergang vom natürlichen Willen zum wahrhaften, und sein unmittelbar natürlicher Wille muß darin als aufgehoben vorkommen. Wenn nun die erste Bestimmung ist, daß der Mensch unmittelbar nicht so ist, wie er seyn soll, so ist

2) zu bedenken, daß der Mensch sich so auch betrachten soll; das Bösesehn wird so in das Verhältniß der Betrachtung gesetzt. Dieß wird leicht so genommen, daß diese Erkenntniß es nur sey, nach welcher er als böse gesetzt werde, so daß diese Betrachtung eine Art äußerer Forderung, Bedingung sey, so daß, wenn er sich nicht so betrachten würde, auch die andere Bestimmung, daß er böse sey, wegfalle.

Indem diese Betrachtung zur Pflicht gemacht wird, kann man sich vorstellen, daß dieß nur das Wesentliche wäre und der Inhalt ohne dasselbe nicht sey. Ferner wird dann das Verhältniß der Betrachtung auch so gestellt, daß es die Betrachtung oder die Erkenntniß ist, die ihn böse mache, so daß sie das Böse sey, und diese Erkenntniß es sey, die nicht seyn soll, die der Quell des Bösen sey. In dieser Vorstellung liegt der Zusammenhang des Bösesehns mit der Erkenntniß. Dieß ist ein wesentlicher Punkt.

Die nähere Weise der Vorstellung dieses Bösen ist, daß der Mensch durch die Erkenntniß böse werde, wie die Bibel es vorstellt, daß er vom Baume der Erkenntniß gegessen habe. Hierdurch kommt die Erkenntniß, die Intelligenz, das Theoretische und der Wille in ein näheres Verhältniß, die Natur des Bösen kommt näher zur Sprache. Hierbei ist nun zu sagen, daß in der That die Erkenntniß es ist, welche der Quell alles Bösen ist, denn das Wissen, das Bewußtseyn ist dieser Act, durch den die Trennung gesetzt ist, das Negative, das Urtheil, die Entzweiung in der näheren Bestimmung des Fürsichseyns überhaupt. Die Natur des Menschen ist nicht, wie sie seyn soll, die Erkenntniß ist es, die ihm dieß aufschließt und das Seyn, wie er nicht seyn soll, hervorbringt. Dieß Soll ist sein Begriff und daß er nicht so ist, ist erst entstanden in der Trennung, in der Vergleichung mit dem, was er an und für sich ist. Die Erkenntniß ist erst das Setzen des Gegensatzes, in dem das Böse ist. Das Thier, der Stein, die Pflanze ist nicht böse, das Böse ist erst innerhalb des Kreises der Erkenntniß vorhanden, es ist das Bewußtseyn des Fürsichseyns gegen anderes, aber auch gegen das Object, was in sich allgemein ist in dem Sinn des Begriffs, des vernünftigen Willens. Erst durch diese Trennung bin ich für mich und darin liegt das Böse. Böseseyn heißt abstract, mich vereinzeln, die Vereinzelung, die sich abgetrennt vom Allgemeinen, dieß ist das Vernünftige, die Gesetze, die Bestimmungen des Geistes. Aber mit dieser Trennung entsteht das Fürsichseyn und erst das allgemeine Geistige, Gesetz, das was seyn soll.

Es ist also nicht, daß die Betrachtung zum Bösen ein äußeres Verhältniß hat, sondern das Betrachten selbst ist das Böse. Zu diesem Gegensatz ist es, daß der Mensch, indem er Geist ist, fortzugehen hat, für sich zu seyn überhaupt, so daß er zu seinem Object hat seinen Gegenstand, was für ihn ist, das Gute, das Allgemeine, seine Bestimmung. Der Geist ist

frei, die Freiheit hat das wesentliche Moment dieser Trennung in sich. In dieser Trennung ist das Fürsichseyn gesetzt und hat das Böse seinen Sitz, hier ist die Quelle des Uebels, aber auch der Punkt, wo die Versöhnung ihre letzte Quelle hat. Es ist das Krankmachen und die Quelle der Gesundheit. Wir können jedoch hier nicht näher die Art und Weise vergleichen, wie dieß in der Geschichte des Sündenfalles ist.

Die Sünde wird so beschrieben, daß der Mensch vom Baum des Erkenntnisses gegessen habe ꝛc. Damit ist die Erkennung, die Entzweiung, die Trennung, in der erst das Gute für den Menschen ist, aber damit auch das Böse. Es wird als verboten vorgestellt, davon zu essen, und so das Böse formell als Uebertretung eines göttlichen Gebots vorgestellt, welches einen Inhalt hätte haben können, welchen es wollte. Hier hat aber das Gebot wesentlich eben diese Erkenntniß zum Inhalt. Das Aufgehen des Bewußtseyns ist damit gesetzt, zugleich aber ist es vorzustellen als ein Standpunkt, bei dem nicht geblieben werden soll, der aufzuheben ist, denn in der Entzweiung des Fürsichseyns soll nicht stehen geblieben werden. Weiter sagt die Schlange, daß der Mensch durch das Essen Gott gleich werden würde, und hat so den Hochmuth des Menschen in Anspruch genommen. Gott spricht zu sich selbst: Adam ist worden wie unser einer. Die Schlange hat also nicht gelogen, Gott bestätigt, was sie sagte. Man hat sich mit der Erklärung dieser Stelle viele Mühe gegeben, und ist so weit gegangen, dieß selbst für Ironie zu erklären. Die höhere Erklärung aber ist, daß unter diesem Adam der zweite Adam, Christus verstanden ist. Die Erkenntniß ist das Princip der Geistigkeit, die aber, wie gesagt, auch das Princip der Heilung des Schadens der Trennung ist. Es ist in diesem Princip des Erkennens in der That auch das Princip der Göttlichkeit gesetzt, das durch fernere Ausgleichung zu seiner Versöhnung, Wahrhaftigkeit kommen muß; oder mit andern Worten, es

liegt darin die Verheißung und Gewißheit der wiederzuerreichenden Ebenbildlichkeit. Solche Weissagung findet man bildlich auch ausgedrückt in dem, was Gott zur Schlange sagt: „Ich will Feindschaft setzen u. s. w. Indem in der Schlange das Princip der Erkenntniß als selbstständig außerhalb Adams vorgestellt ist, so ist es allerdings ganz consequent, daß im Menschen als dem concreten Erkennen die andere Seite des Umkehrens und der Reflexion enthalten ist und daß diese andere Seite jener den Kopf zertreten werde.

Es wird vorgestellt, der erste Mensch habe dieß gethan, das ist auch wieder diese sinnliche Weise zu sprechen; der erste Mensch will dem Gedanken nach heißen: der Mensch als Mensch, nicht irgend ein einzelner, zufälliger, Einer von den Vielen, sondern der absolut erste, der Mensch seinem Begriff nach. Der Mensch als solcher ist Bewußtseyn, eben damit tritt er in diese Entzweiung, — das Bewußtseyn, das in seiner weiteren Bestimmung Erkennen ist.

Insofern der allgemeine Mensch als erster vorgestellt ist, ist er als von Anderen unterschieden, da entsteht die Frage: Es ist nur dieser, der es gethan hat, wie ist es an Andere gekommen? Da ist denn die Vorstellung der Erbschaft; durch diese wird corrigirt diese Mangelhaftigkeit, daß der Mensch als solcher vorgestellt ist als ein erster.

Die Entzweiung liegt im Begriff des Menschen überhaupt: die Einseitigkeit also, daß es vorgestellt wird als das Thun eines Einzelnen, wird integrirt durch die Vorstellung der Mittheilung, der Erbschaft.

Als Strafe der Sünde ist ausgesprochen die Arbeit rc., das ist im Allgemeinen eine nothwendige Consequenz.

Das Thier arbeitet nicht, nur gezwungen, nicht von Natur, es ißt nicht sein Brot im Schweiß des Angesichts, bringt sein Brot sich nicht selbst hervor: von allen Bedürfnissen, die es hat, findet es unmittelbar in der Natur Befriedigung. Der

Mensch findet auch das Material dazu, aber, kann man sagen, das Material ist das Wenigste für den Menschen, die unendliche Vermittelung der Befriedigung seiner Bedürfnisse geschieht nur durch Arbeit.

Die Arbeit im Schweiß des Angesichts, die körperliche und die Arbeit des Geistes, bei der es saurer wird als bei jener, ist in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erkenntniß des Guten und Bösen. Daß der Mensch sich zu dem machen muß, was er ist, daß er im Schweiße seines Angesichtes sein Brot ißt, hervorbringen muß, was er ist, das gehört zum Wesentlichen, zum Ausgezeichneten des Menschen und hängt nothwendig zusammen mit der Erkenntniß des Guten und Bösen.

Es wird weiter vorgestellt, auch der Baum des Lebens sey darin gestanden — es ist dieß in einfacher, kindlicher Vorstellung gesprochen. Es giebt zwei Güter für die Wünsche der Menschen; das eine ist: in ungestörtem Glück, in der Harmonie mit sich selbst und der äußeren Natur zu leben, und das Thier bleibt in dieser Einheit, der Mensch hat darüber hinauszugehen; der andere Wunsch ist etwa der, ewig leben — nach diesen Wünschen ist diese Vorstellung gemacht.

Wenn wir dieß näher betrachten, so zeigt es sich sogleich als eine nur kindliche Vorstellung. Der Mensch als einzelnes Lebendiges, seine einzelne Lebendigkeit, Natürlichkeit muß sterben. Aber wenn man die Erzählung näher ansieht, so wäre dieß das Wunderbare darin, das sich Widersprechende.

In diesem Widerspruch ist der Mensch als *für sich seyend* bestimmt. Das Fürsichseyn ist als Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, unendliches Selbstbewußtseyn *abstract unendlich*, daß er sich seiner Freiheit, ganz abstracten Freiheit bewußt ist, dieß ist sein unendliches Fürsichseyn, das in früheren Religionen nicht so zum Bewußtseyn gekommen ist, in denen der Gegensatz nicht zu dieser Absolutheit, dieser Tiefe fortgegangen ist. Dadurch, daß dieß hier geschehen, ist nun zugleich die Würde des

Menschen auf einen weit höheren Standpunkt gesetzt. Das Subject hat hierdurch absolute Wichtigkeit, ist wesentlicher Gegenstand des Interesses Gottes, denn es ist für sich seyendes Selbstbewußtseyn. Es ist als die reine Gewißheit seiner in sich selbst, es existirt in ihm der Punkt unendlicher Subjectivität, es ist zwar abstract, aber abstract an und für sich seyn. Dieß kommt in der Gestalt vor, daß der Mensch als Geist unsterblich ist, Gegenstand des Interesses Gottes, über die Endlichkeit, Abhängigkeit, über äußere Umstände erhaben, die Freiheit von Allem zu abstrahiren, es ist darin gesetzt, der Sterblichkeit entnommen zu seyn. Es ist in der Religion, weil ihr Gegensatz unendlich ist, daß die Unsterblichkeit der Seele Hauptmoment ist.

Sterblich ist etwas, was sterben kann, unsterblich ist das, was in den Zustand kommen kann, daß das Sterben nicht eintritt. Verbrennlich und unverbrennlich, da ist das Brennen nur eine Möglichkeit, die äußerlich an den Gegenstand kommt. Die Bestimmung von Seyn ist aber nicht so eine Möglichkeit, sondern affirmativ bestimmte Qualität, die es jetzt schon an ihm hat.

So muß bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, daß sie erst späterhin in Wirklichkeit träte, es ist gegenwärtige Qualität, der Geist ist ewig, also deshalb schon gegenwärtig, der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit, für ihn als denkend, rein wissend ist das Allgemeine Gegenstand, dieß ist die Ewigkeit, die nicht bloß Dauer ist, wie die Berge dauern, sondern Wissen. Die Ewigkeit des Geistes ist hier zum Bewußtseyn gebracht, in diesem Erkennen, in dieser Trennung selbst, die zur Unendlichkeit des Fürsichseyns gekommen ist, die nicht mehr verwickelt ist im Natürlichen, Zufälligen, Aeußeren. Diese Ewigkeit des Geistes in sich ist, daß der Geist zunächst an sich ist, aber der nächste Standpunkt ist, daß der Geist nicht seyn soll, wie er nur natürlicher Geist ist, sondern daß er seyn soll, wie er an und für

sich ist. Der Geist soll sich betrachten und dadurch ist die Entzweiung, er soll nicht stehen bleiben auf diesem Standpunkt, daß er nicht ist, wie er an sich ist, soll seinem Begriff angemessen werden, der allgemeine Geist. Auf dem Standpunkt der Entzweiung ist dieß sein Ansichseyn ein Anderes für ihn und er selbst ist natürlicher Wille, er ist entzweit in sich, es ist diese Entzweiung insofern sein Gefühl oder Bewußtseyn des Widerspruchs, und es ist damit das Bedürfniß des Aufhebens des Widerspruchs gesetzt.

Einer Seits wird gesagt: der Mensch im Paradies ohne Sünde wäre unsterblich — die Unsterblichkeit auf Erden und die Unsterblichkeit der Seele wird in dieser Erzählung nicht getrennt — er würde leben ewiglich. Wenn dieser äußerliche Tod nur eine Folge der Sünde seyn soll, so wäre er an sich unsterblich; auf der anderen Seite wird dann auch vorgestellt: erst wenn der Mensch vom Baum des Lebens äße, würde er unsterblich seyn.

Die Sache ist überhaupt diese: daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist, denn nur denkend ist er keine sterbliche, thierische Seele, ist er die freie, reine Seele. Das Erkennen, Denken ist die Wurzel seines Lebens, seiner Unsterblichkeit, als Totalität in sich selbst. Die thierische Seele ist in die Körperlichkeit versenkt, dagegen der Geist ist Totalität in sich selbst.

Das Weitere ist nun, daß diese Ansicht, die wir im Gedanken gefaßt haben, in dem Menschen wirklich werden soll, d. h. daß der Mensch zu der Unendlichkeit des Gegensatzes in sich komme, des Gegensatzes von Gut und Böse, daß er als Natürliches sich böse wisse und somit des Gegensatzes sich nicht nur überhaupt, sondern sich desselben in sich selbst bewußt werde, daß er es ist, der böse sey, daß die Forderung des Guten und somit das Bewußtseyn der Entzweiung und der Schmerz über den Widerspruch und über den Gegensatz in ihm erweckt werde.

Die Form des Gegensatzes haben wir in allen Religionen

gehabt, aber der Gegensatz gegen die Macht der Natur, gegen das sittliche Gesetz, den sittlichen Willen, die Sittlichkeit, das Schicksal — Alles das sind untergeordnete Gegensätze, die nur den Gegensatz gegen ein Besonderes enthalten.

Der Mensch, der ein Gebot übertritt, ist böse, aber auch nur in diesem particularen Fall, er ist nur im Gegensatz gegen dieß besondere Gebot. Das Gute und das Böse sahen wir in allgemeinem Gegensatz gegenüberstehen im Persischen: hier ist der Gegensatz außer dem Menschen, der selbst ist außer ihm, es ist nicht dieser abstracte Gegensatz innerhalb seiner selbst.

Es ist darum die Forderung, daß der Mensch diesen abstracten Gegensatz innerhalb seiner selbst habe und überwältige, nicht daß er nur dieses oder jenes Gebot nicht thue, sondern die Wahrheit ist, daß er böse ist an sich, böse im Allgemeinen, in seinem Innersten, einfach böse, böse in seinem Innern, daß diese Bestimmung des Bösen Bestimmung seines Begriffs ist und daß er dieß sich zum Bewußtseyn bringe.

3) Um diese Tiefe ist es zu thun: Tiefe heißt die Abstraction des Gegensatzes, die reine Verallgemeinerung des Gegensatzes, daß seine Seiten diese ganz allgemeine Bestimmung gegeneinander gewinnen.

Dieser Gegensatz hat nun überhaupt zwei Formen: einer Seits ist es der Gegensatz vom Bösen als solchem, daß er selbst es ist, der böse ist — dieß ist der Gegensatz gegen Gott; anderer Seits ist er der Gegensatz gegen die Welt, daß er in Entzweiung mit der Welt ist — das ist das Unglück, die Entzweiung nach der anderen Seite.

Daß das Bedürfniß der allgemeinen Versöhnung sey und darin der göttlichen Versöhnung, der absoluten Versöhnung im Menschen sey, dazu gehört, daß der Gegensatz diese Unendlichkeit gewonnen, daß diese Allgemeinheit das Innerste umfaßt, daß Nichts ist, das außer diesem Gegensatz wäre, der Gegensatz nicht etwas Besonderes ist. Das ist die tiefste Tiefe.

a) Zuerst betrachten wir das Verhältniß der Entzweiung zum einen Extrem, zu Gott. Der Mensch hat dieß Bewußtseyn in sich, daß er im Innersten dieser Widerspruch ist; so ist das der unendliche Schmerz über sich selbst. Schmerz ist nur vorhanden im Gegensatz gegen ein Sollen, ein Affirmatives. Was nicht ein Affirmatives mehr in sich ist, hat auch keinen Widerspruch, keinen Schmerz: Schmerz ist eben die Negativität im Affirmativen, daß das Affirmative in sich selbst dieß sich Widersprechende, Verletzte ist.

Dieser Schmerz ist das eine Moment des Bösen. Das Böse bloß für sich ist eine Abstraction, es ist nur im Gegensatz gegen das Gute, und indem es in der Einheit des Subjects ist, ist der Gegensatz gegen diese Entzweiung der unendliche Schmerz. Wenn im Subject selbst nicht ebenso das Bewußtseyn des Guten, die unendliche Forderung des Guten ist in seinem Innersten, so ist kein Schmerz da, so ist das Böse selbst nur ein leeres Nichts, es ist nur in diesem Gegensatz.

Das Böse und dieser Schmerz kann nur unendlich seyn, indem das Gute, Gott gewußt wird als Ein Gott, als reiner, geistiger Gott, und nur indem das Gute diese reine Einheit ist, beim Glauben an Einen Gott und nur in Beziehung auf diesen kann auch und muß das Negative fortgehen zu dieser Bestimmung des Bösen, die Negation ebenso fortgehen zu dieser Allgemeinheit.

Die eine Seite dieser Entzweiung ist auf diese Weise vorhanden durch die Erhebung des Menschen zur reinen, geistigen Einheit Gottes. Dieser Schmerz und dieß Bewußtseyn ist die Vertiefung des Menschen in sich und eben damit in das negative Moment der Entzweiung, des Bösen.

Dieß ist die negative, innerliche Vertiefung in das Böse; die innerliche Vertiefung affirmativ ist die Vertiefung in die reine Einheit Gottes. Auf diesem Punkte ist vorhanden, daß Ich als natürlicher Mensch dem, was das Wahrhafte ist, un=

angemessen und in die vielen natürlichen Besonderheiten befangen bin, und ebenso unendlich fest ist die Wahrheit des Einen Guten in mir, so bestimmt sich diese Unangemessenheit zu dem, was nicht seyn soll.

Die Aufgabe, die Forderung ist unendlich. Man kann sagen: indem ich natürlicher Mensch bin, habe ich einer Seits Bewußtseyn über mich, aber die Natürlichkeit besteht in der Bewußtlosigkeit in Ansehung meiner, in der Willenlosigkeit, ich bin ein Solches, das nach der Natur handelt und insofern bin ich nach dieser Seite, sagt man oft, schuldlos, insofern ich kein Bewußtseyn darüber habe, was ich thue, ohne eigentlichen Willen bin, es ohne Neigung thue, mich durch Triebe überraschen lasse.

Aber diese Schuldlosigkeit verschwindet hier in diesem Gegensatz. Denn eben das natürliche, das bewußtlose und willenlose Seyn des Menschen ist es, was nicht seyn soll, und es ist damit zum Bösen bestimmt vor der reinen Einheit, vor der vollkommenen Reinheit, die ich als das Wahrhafte, Absolute weiß. Es liegt in dem Gesagten, daß, auf diesen Punkt gekommen, das Bewußtlose, Willenlose wesentlich selbst als das Böse zu betrachten ist.

Aber der Widerspruch bleibt immer, mag man ihn so wenden oder so; indem sich diese sogenannte Schuldlosigkeit als Böses bestimmt, bleibt die Unangemessenheit meiner gegen das Absolute, gegen mein Wesen, und nach der einen oder anderen Seite weiß ich mich immer als das, was nicht seyn soll.

Das ist das Verhältniß zu dem einen Extrem und das Resultat, die bestimmtere Weise dieses Schmerzes ist die Demüthigung meiner, die Zerknirschung, daß es Schmerz über mich ist, daß ich als Natürliches unangemessen bin demjenigen, was ich zugleich selbst weiß, was in meinem Wissen, Wollen ist, daß ich sey.

b) Was das Verhältniß zum andern Extrem betrifft, so erscheint hier die Trennung als Unglück, daß der Mensch

nicht befriedigt wird in der Welt. Seine Befriedigung, seine Naturbedürfnisse haben weiter kein Recht, keine Ansprüche. Als Naturwesen verhält sich der Mensch zu Anderem, und Anderes verhält sich zu ihm als Mächte, und er ist insofern zufällig, wie die andern.

Aber seine Forderungen in Ansehung der Sittlichkeit, die höheren, sittlichen Anforderungen sind Forderungen, Bestimmungen der Freiheit. Insofern diese an sich berechtigten, in seinem Begriff — er weiß vom Guten und das Gute ist in ihm — begründeten Forderungen, insofern diese nicht ihre Befriedigung finden im Daseyn, in der äußerlichen Welt, so ist er im Unglück.

Das Unglück ist es, das den Menschen in sich zurücktreibt, in sich zurückdrängt, und indem diese feste Forderung der Vernünftigkeit der Welt in ihm ist, giebt er die Welt auf und sucht das Glück, die Befriedigung in sich selbst als die Zusammenstimmung seiner affirmativen Seite mit sich selbst. Daß er diese erlange, giebt er die äußerliche Welt auf, verlegt sein Glück in sich selbst, befriedigt sich in sich selbst.

Von dieser Forderung und von diesem Unglück hatten wir diese zwei Formen: jenen Schmerz, der von der Allgemeinheit, von Oben kommt, sahen wir im jüdischen Volk; dabei bleibt die unendliche Forderung der absoluten Reinheit in meiner Natürlichkeit, meinem empirischen Wollen, Wissen. Das Andere, das Zurücktreiben aus dem Unglück in sich ist der Standpunkt, in dem die römische Welt geendet hat — dieß allgemeine Unglück der Welt.

Wir sahen diese formelle Innerlichkeit, die in der Welt sich befriedigt, diese Herrschaft, den Zweck Gottes, der vorgestellt, gewußt, gemeint wird als weltliche Herrschaft. Beide Seiten haben ihre Einseitigkeit: die erste kann als Empfindung der Demüthigung ausgesprochen werden, die andere ist die abstracte

Erhebung des Menschen in sich, der Mensch, der sich in sich concentrirt. So ist es der **Stoicismus** oder **Skepticismus**.

Der stoische, skeptische Weise war auf sich gewiesen, sollte in ihm selbst befriedigt seyn, in dieser Unabhängigkeit, Starrheit des Beisichseyns sollte er das Glück haben, die Zusammenstimmung mit sich selbst, in dieser seiner abstracten, ihm gegenwärtigen, selbstbewußten Innerlichkeit sollte er beruhen.

In dieser Trennung, Entzweiung haben wir gesagt, bestimmt sich also hier das Subject, faßt sich auf als das Extrem des abstracten Fürsichseyns, der abstracten Freiheit, die Seele senkt sich in ihre Tiefe, in ihren ganzen Abgrund. Diese Seele ist die unentwickelte Monade, die nackte Monade, die **leere, erfüllungslose Seele**, indem sie aber **an sich** der Begriff, das **Concrete** ist, ist diese Leerheit, Abstraction **widersprechend** gegen ihre Bestimmung, concret zu seyn.

Das ist also das Allgemeine, daß in dieser Trennung, die als unendlicher Gegensatz entwickelt ist, diese **Abstraction aufgehoben werden soll**. Dieses abstracte Ich ist auch **an ihm selbst** ein Wille, ist **concret**, aber die **unmittelbare Erfüllung**, die es an ihm vorfindet, ist der **natürliche Wille**. Die Seele findet nichts vor als Begierde, Selbstsucht ꝛc. in ihr und es ist dieß eine der Formen des Gegensatzes, daß Ich, die Seele in ihrer Tiefe, und die reale Seite von einander unterschieden sind, so daß die reale Seite nicht eine solche ist, die dem Begriff angemessen gemacht ist, daher zuzückgeführt ist, sondern an ihr selbst nur natürlichen Willen findet.

Der Gegensatz, worin die reale Seite weiter entwickelt ist, ist die **Welt** und der Einheit des Begriffs gegenüber ist so eine **Gesammtheit des natürlichen Willens**, dessen Princip Selbstsucht ist und die Verwirklichung desselben tritt als Verdorbenheit, Rohheit ꝛc. auf. Die Objectivität, die dieß reine Ich hat, die für dasselbe ist als eine ihm angemessene, ist nicht sein natürlicher Wille, auch nicht die Welt, sondern die ange-

messene Objectivität ist nur das allgemeine Wesen, dieser Eine, der in ihm nicht erfüllt ist, dem alle Erfüllung, Welt, gegenübersteht.

Das Bewußtseyn nun dieses Gegensatzes, dieser Trennung des Ich und des natürlichen Willens ist das eines unendlichen Widerspruchs. Dieß Ich ist mit dem natürlichen Willen, der Welt, in unmittelbarer Beziehung und zugleich davon abgestoßen. Dieß ist der unendliche Schmerz, das Leiden der Welt. Die Versöhnung, die wir bisher auf diesem Standpunkte fanden, ist nur partiell und deshalb ungenügend. Die Ausgleichung des Ich in sich selbst, die das Ich in der stoischen Philosophie gewinnt, wo es sich als denkend weiß und sein Gegenstand das Gedachte, das Allgemeine ist und dieß ihm schlechthin Alles, die wahrhafte Wesenheit ist, wo also dieß ihm gilt als ein Gedachtes und es dem Subjecte als von ihm gesetzt gilt: diese Versöhnung ist nur abstract, denn außer diesem Gedachten ist alle Bestimmung, es ist nur formelle Identität mit sich. Auf diesem absoluten Standpunkt kann und soll aber nicht eine solche abstracte Versöhnung stattfinden, auch der natürliche Wille kann nicht in sich befriedigt werden, denn er und der Weltzustand genügen ihm, der seine Unendlichkeit erfaßt hat, nicht. Die abstracte Tiefe des Gegensatzes erfordert das unendliche Leiden der Seele und damit eine Versöhnung, die ebenso vollkommen ist.

Es sind die höchsten, abstractesten Momente, der Gegensatz ist der höchste. Beide Seiten sind der Gegensatz in seiner vollkommensten Allgeinheit, im Innersten, im Allgemeinen selbst, die Gegensätze in der größten Tiefe. Beide Seiten sind aber einseitig: die erste Seite enthält diesen Schmerz, diese abstracte Demüthigung; da ist das Höchste schlechthin diese Unangemessenheit des Subjects zum Allgemeinen, diese Entzweiung, Zerreißung, die nicht ausgefüllt, nicht ausgeglichen ist — der Standpunkt des Gegensatzes vom Unendlichen einer

Seits und von einer festen Endlichkeit anderer Seits. Diese Endlichkeit ist die abstracte Endlichkeit: was mir hierbei als das Meinige zukommt, das ist auf diese Weise nur das Böse.

Ihre Ergänzung hat diese Abstraction im Andern, das ist das Denken in sich selbst, die Angemessenheit meiner, daß ich befriedigt bin in mir selbst, befriedigt seyn kann in mir selbst. Aber für sich ist diese zweite Seite ebenso einseitig, nur das Affirmative, die Affirmation meiner in mir selbst. Die erste Seite, die Zerknirschung ist nur negativ, ohne Affirmation in sich; die zweite soll seyn diese Affirmation, Befriedigung seiner in sich. Aber diese Befriedigung meiner in mir ist eine nur abstracte Befriedigung durch die Flucht aus der Welt, aus der Wirklichkeit, durch die Thatlosigkeit. Indem es die Flucht aus der Wirklichkeit ist, ist es auch die Flucht aus meiner Wirklichkeit, nicht aus der äußerlichen Wirklichkeit, sondern aus der Wirklichkeit meines Willens.

Die Wirklichkeit meines Willens, Ich als dieses Subjekt, der erfüllte Wille bleibt mir nicht, aber es bleibt mir die Unmittelbarkeit meines Selbstbewußtseyns, dieses Selbstbewußtseyn, zwar ein vollkommen abstractes, aber diese letzte Spitze des Tiefen ist darin enthalten und ich habe mich darin erhalten.

Es ist nicht diese Abstraction von meiner abstracten Wirklichkeit in mir oder meinem unmittelbaren Selbstbewußtseyn, der Unmittelbarkeit meines Selbstbewußtseyns. Auf dieser Seite ist also die Affirmation das Ueberwiegende ohne jene Negation der Einseitigkeit des Unmittelbarseyns. Dort ist die Negation das Einseitige.

Diese zwei Momente sind es, die das Bedürfniß enthalten zum Uebergange. Der Begriff der vorhergehenden Religionen hat sich gereinigt zu diesem Gegensatz, und indem dieser Gegensatz sich als existirendes Bedürfniß gezeigt und dargestellt hat, ist dies so ausgedrückt worden: „Als die

Zeit erfüllet war," d. h. der Geist, das Bedürfniß des Geistes ist vorhanden, der die Versöhnung zeigt.

c) Die Versöhnung. Das tiefste Bedürfniß des Geistes besteht darin, daß der Gegensatz im Subject selbst zu seinen allgemeinen, d. h. abstractesten Extremen gesteigert ist. Dieß ist diese Entzweiung, dieser Schmerz. Dadurch, daß diese beiden Seiten nicht auseinanderfallen, sondern dieser Widerspruch sind in Einem, beweist sich zugleich das Subject als unendliche Kraft der Einheit, es kann diesen Widerspruch aushalten. Das ist die formelle, abstracte, aber unendliche Energie der Einheit, die es besitzt.

Das, wodurch das Bedürfniß befriedigt wird, ist das Bewußtseyn der Aussöhnung, des Aufhebens, der Richtigkeit des Gegensatzes, daß dieser Gegensatz nicht ist die Wahrheit, sondern vielmehr dieß, die Einheit durch die Negation dieses Gegensatzes zu erreichen, d. i. der Friede, die Versöhnung, die das Bedürfniß fordert. Die Versöhnung ist die Forderung des Bedürfnisses des Subjects und es liegt in ihm als unendlich Einem, mit sich Identischen.

Dieses Aufheben des Gegensatzes hat zwei Seiten.

Es muß dem Subject das Bewußtseyn werden, daß dieser Gegensatz nicht an sich ist, daß die Wahrheit, das Innere ist das Aufgehobenseyn dieses Gegensatzes. Sodann, weil er an sich, der Wahrheit nach aufgehoben ist, kann das Subject als solches in seinem Fürsichseyn erreichen, erlangen das Aufheben dieses Gegensatzes, den Frieden, die Versöhnung.

1. Daß der Gegensatz an sich aufgehoben ist, macht die Bedingung, Voraussetzung aus, die Möglichkeit, daß das Subject auch für sich ihn aufhebe. Insofern wird gesagt: das Subject gelange nicht aus sich, d. i. aus sich als diesem Subject, durch seine Thätigkeit, sein Verhalten zur Versöhnung: es ist nicht sein Verhalten als des Subjects, wodurch die Versöhnung zu Stande gebracht wird und zu Stande gebracht werden kann.

Dieß ist die Natur des Bedürfnisses, wenn die Frage ist, wodurch kann es befriedigt werden? Die Versöhnung kann nur dadurch seyn, daß für dasselbe wird das Aufgehobenseyn der Trennung, daß das, was sich zu fliehen scheint, dieser Gegensatz nichtig ist, daß die göttliche Wahrheit für dasselbe werde der aufgelöste Widerspruch, worin beide ihre Abstraction gegeneinander abgelegt haben.

Es erhebt sich daher auch hier noch einmal die obige Frage: kann das Subject diese Versöhnung nicht aus sich zu Stande bringen durch seine Thätigkeit, daß es durch seine Frömmigkeit, Andacht sein Inneres der göttlichen Idee angemessen mache, und dieß durch Handlungen ausdrücke? Und kann dieß ferner nicht das einzelne Subject, können es dann nicht wenigstens alle Menschen, die recht wollten das göttliche Gesetz in sich aufnehmen, so daß der Himmel auf Erden wäre, der Geist in seiner Gnade gegenwärtig lebte, Realität hätte? Die Frage ist, ob das Subject nicht aus sich als Subject dieß hervorbringen kann. Es ist eine gemeine Vorstellung, daß es dieß könne. Zu beachten ist hier, was wir genau vor uns haben müssen, daß von dem Subject die Rede ist, welches auf einem Extrem steht, für sich ist. Die Subjectivität hat die Bestimmung des Setzens, daß dieß durch mich sey. Dieß Setzen, Handeln rc. geschieht durch mich, der Inhalt mag seyn, welcher er will, das Hervorbringen ist damit selbst eine einseitige Bestimmung und das Product ist nur ein Gesetztes, es bleibt als solches nur in abstracter Freiheit. Jene Frage heißt daher, ob es durch sein Setzen dieß nicht hervorbringen kann. Dieß Setzen muß wesentlich seyn eine Voraussetzung, so daß das Gesetzte auch an sich ist. Die Einheit der Subjectivität und Objectivität, diese göttliche Einheit muß als Voraussetzung seyn für mein Setzen, dann hat dieß erst einen Inhalt, der Inhalt ist Geist, Gehalt — sonst ist es subjectiv, formell, so erhält es erst wahrhaften, substantiellen Inhalt. Mit der

Bestimmung dieser Voraussetzung verliert es seine Einseitigkeit, mit der Bedeutung solcher Voraussetzung benimmt es sich diese Einseitigkeit, verliert sie dadurch. Kant und Fichte sagen, der Mensch kann nur säen, Gutes zu thun in der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung, er weiß nicht, ob es gedeihen, gelingen werde, er kann nur handeln mit der Voraussetzung, daß das Gute Gedeihen an und für sich habe, nicht nur ein Gesetztes sey, sondern seiner Natur nach objectiv. Die Voraussetzung ist wesentliche Bestimmung.

Die Harmonie dieses Widerspruchs muß also in der Weise vorgestellt werden, daß sie für das Subjekt eine Voraussetzung sey. Indem der Begriff die göttliche Einheit erkennt, so erkennt er, daß Gott an und für sich ist und damit die Einsicht, die Thätigkeit des Subjects nichts für sich ist, nur ist und Bestehen hat unter jener Voraussetzung. Dem Subject muß also erscheinen die Wahrheit als Voraussetzung und die Frage ist, wie, in welcher Gestalt die Wahrheit erscheinen könne auf diesem Standpunkt, auf dem wir uns befinden; er ist der unendliche Schmerz, diese reine Tiefe der Seele und für diesen Schmerz soll seyn die Auflösung des Widerspruchs. Diese ist nothwendig zunächst in der Weise der Voraussetzung, weil es dieß einseitige Extrem ist.

Des Subjects Verhalten ist also nur das Setzen, das Thun als nur die eine Seite, die andere ist die substantielle, zu Grunde liegende, welche die Möglichkeit enthält. Dieß ist, daß an sich dieser Gegensatz nicht vorhanden ist. Näher ist es, daß der Gegensatz ewig entsteht, ebenso sich ewig aufhebt, ebenso das ewige Versöhnen ist.

Daß dieses die Wahrheit ist, sahen wir in der ewigen göttlichen Idee, daß Gott dieß ist als lebendiger Geist: sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen und in diesem Anderen mit sich identisch zu bleiben, in diesem Anderen die Identität seiner mit sich selbst zu haben.

Das ist die Wahrheit; diese Wahrheit ist es, die die eine Seite dessen ausmachen muß, was dem Menschen zum Bewußtseyn kommen muß, die ansichseyende, substantielle Seite.

Näher kann es so ausgedrückt werden: daß der Gegensatz die Unangemessenheit überhaupt ist. Der Gegensatz, das Böse ist die Natürlichkeit des menschlichen Seyns und Wollens, die Unmittelbarkeit; das ist eben die Weise der Natürlichkeit, mit der Unmittelbarkeit ist eben die Endlichkeit gesetzt, und diese Endlichkeit oder Natürlichkeit ist unangemessen der Allgemeinheit Gottes, der in sich schlechthin freien, bei sich seyenden, unendlichen, ewigen Idee.

Diese Unangemessenheit ist der Ausgangspunkt, der das Bedürfniß ausmacht. Die nähere Bestimmung ist nicht, daß die Unangemessenheit von beiden Seiten verschwinde für das Bewußtseyn. Die Unangemessenheit ist; sie liegt in der Geistigkeit: der Geist ist das sich Unterscheiden, das Setzen von Unterschiedenen.

Wenn sie unterschieden sind, nach diesem Moment, daß sie Unterschiedene sind, sind sie nicht das Gleiche: sie sind verschieden, einander unangemessen. Die Unangemessenheit kann nicht verschwinden; wenn sie verschwände, so verschwände das Urtheil des Geistes, seine Lebendigkeit, so hörte er auf, Geist zu seyn.

2. Die weitere Bestimmung aber ist diese, daß dieser Unangemessenheit ungeachtet die Identität beider sey; daß das Andersseyn, die Endlichkeit, die Schwäche, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag thun könne jener Einheit, die das Substantielle der Versöhnung ist.

Auch dieses haben wir erkannt in der göttlichen Idee: denn der Sohn ist ein Anderes als der Vater, dieß Andersseyn ist Verschiedenheit, sonst ist es nicht Geist. Aber das Andere ist Gott, hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich: diesem, daß dieser Andere der Sohn Gottes, damit Gott ist, thut die

Bestimmung des Andersseyns keinen Eintrag; ebenso auch nicht ihm in der menschlichen Natur.

Dieses Andersseyn ist das ewig sich aufhebende, das ewig sich setzende, ewig sich aufhebende und dieses sich Setzen und Aufheben des Andersseyns ist die Liebe, der Geist. Das Böse, die eine Seite ist abstract bestimmt worden als nur das Andere, Endliche, Negative, und Gott als das Gute, Wahrhafte auf die andere Seite gestellt. Aber dieß Andere, Negative enthält in sich selbst auch die Affirmation und das muß im endlichen Seyn zum Bewußtseyn kommen, daß das Princip der Affirmation darin enthalten ist, daß in diesem Princip der Affirmation das Princip der Identität liegt mit der anderen Seite: so wie Gott nicht nur als das Wahre die abstracte Identität mit sich ist, sondern das Andere, die Negation, das sich Anderssetzen seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist.

Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, daß gewußt wird die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; das ist die nothwendige Grundlage; so kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern ihm Gott nicht ein Fremdes ist, er sich zu ihm nicht als äußerliches Accidenz verhält, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit und Subjectivität in Gott aufgenommen ist; dieß ist aber nur möglich, insofern in Gott selbst diese Subjectivität der menschlichen Natur ist.

Dieses Ansichseyn muß dem unendlichen Schmerz zum Bewußtseyn kommen als die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, aber nur dem Ansichseyn, der Substantialität nach, so, daß diese Endlichkeit, Schwäche, dieß Andersseyn dieser substantiellen Einheit beider keinen Eintrag thut. —

Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, der Mensch in seiner Allgemeinheit ist der Gedanke des Menschen und die an und für seyende Idee des absoluten Geistes.

An sich ist auch in dem Proceß, in welchem sich das Andersseyn aufhebt, diese Idee und die Objectivität Gottes real und zwar in allen Menschen unmittelbar: aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches schäumt ihm die Unendlichkeit. Der Schmerz, den das Endliche in dieser seiner Aufhebung empfindet, schmerzt nicht, da es sich dadurch zum Moment in dem Proceß des Göttlichen erhebt.

„Sollte jene Qual uns quälen, da sie unsre Lust vermehrt?"

Aber hier, auf diesem Standpunkte ist es nicht um den Gedanken des Menschen zu thun. Auch kann es nicht bei der Bestimmung der Einzelnheit überhaupt bleiben, die selbst wieder allgemein und im abstracten Denken als solchen ist.

3. Soll vielmehr das Bewußtseyn von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, von dieser Bestimmung des Menschen als Menschen überhaupt dem Menschen gegeben werden, oder soll diese Erkenntniß ganz in das Bewußtseyn seiner Endlichkeit eindringen als der Strahl des ewigen Lichtes, das ihm im Endlichen klar wird, so muß sie an ihn kommen als Menschen überhaupt d. h. ohne Bedingung einer besondern Bildung, sondern an ihn als unmittelbaren Menschen, und für das unmittelbare Bewußtseyn muß sie allgemein seyn.

Das Bewußtseyn der absoluten Idee, die wir im Denken haben, soll also nicht für den Standpunkt philosophischer Speculation, des speculativen Denkens hervorgebracht werden, sondern in der Form der Gewißheit für die Menschen überhaupt; nicht daß sie es denken, die Nothwendigkeit dieser Idee einsehen und erkennen, sondern darum ist es zu thun, daß sie ihnen gewiß wird, d. h. daß diese Idee, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Gewißheit komme, daß sie für sie die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseyns erhalte, kurz, daß diese Idee als in der Welt gesehen und erfahren erscheine. So muß sich

diese Einheit in ganz zeitlicher, vollkommen gemeiner Erscheinung der Wirklichkeit, in einem diesen Menschen für das Bewußtseyn zeigen, in einem Diesen, der zugleich gewußt werde als göttliche Idee, nicht nur als höheres Wesen überhaupt, sondern als die höchste, die absolute Idee, als Gottessohn.

Göttliche und menschliche Natur in Einem ist ein harter, schwerer Ausdruck; aber die Vorstellung, die man damit verbindet, ist zu vergessen; es ist die geistige Wesenheit, an die dabei zu denken ist; in der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist alles verschwunden, was zur äußern Particularisation gehört, das Endliche ist verschwunden.

Es ist das Substantielle der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, was dem Menschen zum Bewußtseyn kommt, so daß der Mensch ihm als Gott und Gott ihm als Mensch erscheint. Diese substantielle Einheit ist das Ansich des Menschen; indem aber dasselbe für den Menschen ist, ist es jenseits des unmittelbaren Bewußtseyns, des gewöhnlichen Bewußtseyns und Wissens; damit muß es drüben stehen für das subjective Bewußtseyn, das sich als gewöhnliches Bewußtseyn verhält und als solches bestimmt ist.

Hierin liegt es, daß dieß als einzelner, ausschließender Mensch erscheinen müsse für die Andern, nicht sie alle Einzelne, sondern Einer, von dem sie ausgeschlossen sind, aber nicht mehr als das Ansich, das drüben ist, sondern als die Einzelnheit auf dem Boden der Gewißheit.

Um diese Gewißheit und Anschauung ist es zu thun, nicht bloß um einen göttlichen Lehrer, ohnehin nicht bloß der Moral, aber auch nicht einmal bloß um einen Lehrer dieser Idee, nicht um Vorstellung und Ueberzeugung ist es zu thun, sondern um diese unmittelbare Gegenwart und Gewißheit des Göttlichen; denn die unmittelbare Gewißheit der Gegenwart ist die unendliche Form und Weise, wie das „Ist" für das natürliche Bewußtseyn ist. Dieses Ist vertilgt alle Spur der

Vermittlung, es ist die letzte Spitze, der letzte Lichtpunkt, der noch aufgetragen wird. Aller Vermittlung durch Gefühle, Vorstellung, Gründe fehlt dieß Ist und nur im philosophischen Erkennen durch den Begriff, im Elemente der Allgemeinheit kehrt es wieder.

Das Göttliche ist nicht zu fassen nur als ein allgemeiner Gedanke, oder als ein Inneres, nur Ansichseyendes, die Objectivirung des Göttlichen nicht nur eine solche, die in allen Menschen ist, zu fassen, so ist sie dann nur als die Vielheit des Geistigen überhaupt gefaßt und die Entwicklung, die der absolute Geist an ihm selbst hat und die bis zur Form des Ist, der Unmittelbarkeit fortzugehen hat, ist darin nicht enthalten.

Der Eine der jüdischen Religion ist im Gedanken, nicht in der Anschauung, eben darum nicht zum Geist vollendet. Die Vollendung zum Geiste heißt eben die Subjectivität, die sich unendlich entäußert und aus dem absoluten Gegensatze, aus der äußersten Spitze der Erscheinung zu sich zurückkehrt.

Das Princip der Individualität war zwar schon in dem griechischen Ideale vorhanden, aber hier mangelte eben jene an und für sich allgemeine Unendlichkeit; das Allgemeine als Allgemeines gesetzt ist nur in der Subjectivität des Bewußtseyns da, nur diese ist die unendliche Bewegung in sich, in der alle Bestimmtheit des Daseyns aufgelöst ist und die zugleich im endlichsten Daseyn ist.

Dieß Individuum nun, welches für die andern die Erscheinung der Idee ist, ist dieß Einzige, nicht Einige, denn an Einigen wird die Göttlichkeit zur Abstraction. Einige sind ein schlechter Ueberfluß der Reflexion, ein Ueberfluß, weil wider den Begriff der individuellen Subjectivität. Einmal ist im Begriff Allemal und das Subject muß sich ohne Wahl an Eine Subjectivität wenden. In der ewigen Idee ist nur Ein

Sohn, so ist es nur Einer, ausschließend gegen die Andern, in dem die absolute Idee erscheint. Diese Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelnheit ist der schönste Punkt der christlichen Religion und die absolute Verklärung der Endlichkeit ist in ihr zur Anschauung gebracht.

Diese Bestimmung, daß Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewußtseyn Gottes im Endlichen selbst habe, ist das schwerste Moment in der Religion. Nach einer gewöhnlichen Vorstellung, die wir besonders bei den Alten finden, ist der Geist, die Seele, in diese Welt als in ein ihm Fremdartiges herabgestoßen: dieses Inwohnen im Körper und die Vereinzelung zur Individualität sey eine Erniedrigung des Geistes. Darin liegt die Bestimmung der Unwahrheit der bloß materiellen Seite, der unmittelbaren Existenz. Aber anderer Seits ist die Bestimmung der unmittelbaren Existenz zugleich auch eine wesentliche, die letzte Zuspitzung des Geistes in seiner Subjectivität. Der Mensch hat geistige Interessen und ist geistig thätig, er kann sich daran gehindert fühlen, indem er sich in physischer Abhängigkeit fühlt, indem er für seine Nahrung sorgen muß u. s. w., er fällt von seinen geistigen Interessen ab durch die Gebundenheit an die Natur. Das Moment der unmittelbaren Existenz ist aber im Geiste selbst enthalten. Es ist die Bestimmung des Geistes, zu diesem Momente fortzugehen. Die Natürlichkeit ist nicht bloß eine äußerliche Nothwendigkeit, sondern der Geist als Subject in seiner unendlichen Beziehung auf sich selbst hat die Bestimmung der Unmittelbarkeit an ihm. Insofern nun dem Menschen geoffenbart werden soll, was die Natur des Geistes ist, die Natur Gottes in der ganzen Entwickelung der Idee offenbar werden soll, so muß darin diese Form auch vorkommen, und das ist eben die Form der Endlichkeit. Das Göttliche muß in der Form der Unmittelbarkeit erscheinen. Diese unmittelbare Gegenwart ist nur Gegenwart des Geistigen in der geistigen

Gestalt, welche die menschliche ist. Auf keine andere Weise ist diese Erscheinung wahrhaft, nicht etwa als Erscheinung Gottes im feurigen Busch u. dgl. m. Gott erscheint als einzelne Person, an welche Unmittelbarkeit sich alle physische Bedürftigkeit anknüpft. Im indischen Pantheismus kommen unzählig viele Incarnationen vor, da ist die Subjectivität, das menschliche Seyn nur accidentelle Form, in Gott sie ist nur Maske, die die Substanz annimmt und in zufälliger Weise wechselt. Gott aber als Geist enthält das Moment der Subjectivität, der Einzigkeit an ihm; seine Erscheinung kann daher auch nur eine einzige seyn, nur einmal vorkommen.

Christus ist in der Kirche der Gottmensch genannt worden — diese ungeheure Zusammensetzung ist es, die dem Verstande schlechthin widerspricht; aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist dem Menschen darin zum Bewußtseyn, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Andersseyn, oder wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht unvereinbar sey mit dieser Einheit, wie in der ewigen Idee das Andersseyn keinen Eintrag thue der Einheit, die Gott ist.

Dieß ist das Ungeheure, dessen Nothwendigkeit wir gesehen haben. Es ist damit gesetzt, daß die göttliche und menschliche Natur nicht an sich verschieden ist. Gott in menschlicher Gestalt. Die Wahrheit ist, daß nur Eine Vernunft, Ein Geist ist, daß der Geist als endlicher nicht wahrhafte Existenz hat.

Die Wesentlichkeit der Gestalt des Erscheinens ist explicirt. Weil es die Erscheinung Gottes ist, so ist diese für die Gemeinde wesentlich. Erscheinen ist Seyn für Anderes, dieß Andere ist die Gemeinde.

Diese historische Erscheinung kann aber sogleich auf zweierlei Weise betrachtet werden. Einmal als Mensch, seinem äußerlichen Zustand nach, wie er der irreligiösen Be-

trachtung als gewöhnlicher Mensch erscheint. Und dann nach der Betrachtung im Geiste und mit dem Geiste, der zu seiner Wahrheit dringt, darum weil er diese unendliche Entzweiung, diesen Schmerz in sich hat, die Wahrheit will, das Bedürfniß der Wahrheit und die Gewißheit der Wahrheit haben will und soll. Dieß ist die wahrhafte Betrachtung in der Religion. Diese zwei Seiten sind hier zu unterscheiden, die unmittelbare Betrachtung und die durch den Glauben.

Durch den Glauben wird dieses Individuum als von göttlicher Natur gewußt, wodurch das Jenseits Gottes aufgehoben werde. Wenn man Christus betrachtet wie Sokrates, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen, wie die Muhamedaner Christus betrachten als Gesandten Gottes, wie alle großen Menschen Gesandte, Boten Gottes in allgemeinem Sinne sind. Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion.

Die eine Seite ist diese menschliche Seite, diese Erscheinung als des lebenden Menschen. Ein unmittelbarer Mensch ist in aller äußerlichen Zufälligkeit, in allen zeitlichen Verhältnissen, Bedingungen: er wird geboren, hat die Bedürfnisse aller andern Menschen als Mensch, allein daß er nicht eingeht in das Verderben, die Leidenschaften, die besonderen Neigungen derselben, in die besonderen Interessen der Weltlichkeit, bei denen auch Rechtschaffenheit und Lehre Statt finden kann, sondern daß er nur der Wahrheit, der Verkündigung der Wahrheit lebt, seine Wirksamkeit nur ist, das höhere Bewußtseyn der Menschen auszufüllen.

Auf diese menschliche Seite gehört also zunächst die Lehre Christi. Die Frage ist, wie kann diese Lehre seyn, wie ist sie beschaffen? Die erste Lehre kann nicht beschaffen seyn, wie nachher die Lehre in der Kirche ist — sie muß Eigenthümlichkeiten

haben, die in der Kirche nothwendiger Weise zum Theil eine andere Bestimmung erhalten, zum Theil auf der Seite bleiben. Christus Lehre kann als diese unmittelbare nicht christliche Dogmatik, nicht Lehre der Kirche seyn. Wenn die Gemeinde etablirt ist, das Reich Gottes seine Wirklichkeit, sein Daseyn erlangt hat, so kann diese Lehre nicht mehr dieselbe Bestimmung haben, wie zuvor.

Der Hauptinhalt dieser Lehre kann nur allgemein, abstract seyn. Wenn ein Neues, eine neue Welt, eine neue Religion, ein neuer Begriff von Gott in der vorstellenden Welt gegeben werden soll, ist das erste der allgemeine Boden, das zweite das Besondere, Bestimmte, Concrete. Die vorstellende Welt, insofern sie denkt, denkt nur abstract, denkt nur das Allgemeine; es ist nur dem begreifenden Geiste vorbehalten, aus dem Allgemeinen das Besondere zu erkennen, dieß Besondere durch sich selbst aus dem Begriff hervorgehen zu lassen; für die vorstellende Welt ist der Boden des allgemeinen Gedankens und die Besonderung und Entwicklung getrennt. Dieser allgemeine Boden kann also durch die Lehre für den wahrhaften Begriff Gottes hervorgebracht werden.

Indem es um ein neues Bewußtseyn der Menschen, eine neue Religion zu thun ist, so ist es das Bewußtseyn der absoluten Versöhnung; damit ist bedingt eine neue Welt, eine neue Religion, eine neue Wirklichkeit, ein anderer Weltzustand: denn das äußerliche Daseyn, die Existenz, hat zu ihrem Substantiellen die Religion.

Dieß ist die negative, polemische Seite gegen das Bestehen in dieser Aeußerlichkeit in dem Bewußtseyn und Glauben der Menschen. Die neue Religion spricht sich aus als ein neues Bewußtseyn — Bewußtseyn der Versöhnung des Menschen mit Gott; diese Versöhnung als Zustand ausgesprochen ist das Reich Gottes, das Ewige als die Heimath für den Geist, eine Wirklichkeit, in der Gott herrscht; die Gei-

ster, Herzen, sie sind versöhnt mit ihm, so ist es Gott, der zur Herrschaft gekommen ist. Dieß ist insofern der allgemeine Boden.

Dieses Reich Gottes, die neue Religion hat also an sich die Bestimmung der Negation gegen das Vorhandene, das ist die revolutionäre Seite der Lehre, die alles Bestehende theils auf die Seite wirft, theils vernichtet, umstößt. Alle irdischen, weltlichen Dinge fallen weg ohne Werth und werden so ausgesprochen. Das Vorhergehende verändert sich, das vorige Verhältniß, der Zustand der Religion, der Welt kann nicht bleiben, wie vorher; es ist darum zu thun, den Menschen, dem das Bewußtseyn der Versöhnung werden soll, daraus herauszuziehen, zu verlangen diese Abstraction von der vorhandenen Wirklichkeit.

Diese neue Religion ist selbst noch concentrirt, nicht als Gemeinde vorhanden, sondern in dieser Energie, welche das einige Interesse des Menschen ausmacht, der zu kämpfen, zu ringen hat, sich dieß zu erhalten, weil es noch nicht in Uebereinstimmung ist mit dem Weltzustand, noch nicht im Zusammenhang mit dem Weltbewußtseyn.

Das erste Auftreten enthält also die polemische Seite, die Forderung, sich von den endlichen Dingen zu entfernen: es ist gefordert eine Erhebung zu einer unendlichen Energie, in der das Allgemeine fordert für sich festgehalten zu seyn, und der alle andern Bande gleichgültig zu werden haben, was sonst sittlich, recht ist, alle anderen Bande auf die Seite zu setzen sind.

„Wer ist meine Mutter und mein Bruder? rc.“ Laß die Todten ihre Todten begraben rc.“ „Wer seine Hand legt an den Pflug und sieht zurück, ist nicht geschickt zum Reich Gottes.“ „Ich bin gekommen, das Schwerdt zu bringen rc.“

Wir sehen hierin das Polemische ausgesprochen gegen die sittlichen Verhältnisse. „Sorge nicht für den andern Tag,“ „gieb deine Güter den Armen.“

Alle diese Verhältnisse, die sich auf Eigenthum beziehen,

verschwinden; indessen heben sie sich wieder in sich selbst auf; wenn Alles den Armen gegeben wird, so sind keine Armen. Das Alles sind Lehren, Bestimmungen, die dem ersten Auftreten angehören, wo die neue Religion nur das einzige Interesse ausmacht, was der Mensch noch zu verlieren sich in Gefahr glauben muß und wo sie sich als Lehre an Menschen richtet, mit denen die Welt fertig ist und die mit der Welt fertig sind. Die eine Seite ist diese Entsagung; dieses Aufgeben, diese Zurücksetzung alles wesentlichen Interesses und der sittlichen Bande ist im concentrirten Erscheinen der Wahrheit eine wesentliche Bestimmung, die in der Folge, wenn die Wahrheit sichere Existenz hat, von ihrer Wichtigkeit verliert. Ja, wenn dieser Anfang des Leidens sich nach außen nur duldend, ergebend, den Hals darreichend verhält, so wird sich seine innere Energie mit der Zeit, wenn er erstarkt ist, zu eben so heftiger Gewaltthätigkeit nach außen richten.

Das Weitere im Affirmativen ist die Verkündigung des Reiches Gottes: in dieses, als das Reich der Liebe zu Gott hat sich der Mensch zu versetzen, so, daß er sich unmittelbar in diese Wahrheit werfe. Dieses ist mit der reinsten, ungeheuersten Parrhesie ausgesprochen, z. B. der Anfang der sogenannten Bergpredigt: Selig sind, die reines Herzens sind: denn so werden sie Gott schauen. Solche Worte sind vom Größesten, was je ausgesprochen ist, sie sind ein letzter Mittelpunkt, der allen Aberglauben, alle Unfreiheit des Menschen aufhebt. Es ist unendlich wichtig, daß dem Volk durch die Lutherische Bibelübersetzung ein Volksbuch in die Hand gegeben ist, worin sich das Gemüth, der Geist auf die höchste, unendliche Weise zurechtfinden kann; in katholischen Ländern ist darin ein großer Mangel. Dort ist die Bibel das Rettungsmittel gegen alle Knechtschaft des Geistes.

Für diese Erhebung und damit diese im Menschen hervorkomme, ist von keiner Vermittelung gesprochen, sondern dieß

unmittelbare Seyn, dieß unmittelbare sich Versetzen in die Wahrheit, in das Reich Gottes ist damit ausgesprochen. Die intellectuelle, geistige Welt, das Reich Gottes ist es, der der Mensch angehören soll, und die Gesinnung allein ist es, die einen Werth giebt, aber nicht die abstracte Gesinnung, nicht diese oder jene Meinung, sondern die absolute Gesinnung, die im Reiche Gottes ihre Basis hat. Der unendliche Werth der Innerlichkeit ist damit zuerst aufgetreten.

In der Sprache der Begeisterung, in solchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben und sie wie Hermes der Psychagoge aus dem Leibe herausziehen und aus dem Zeitlichen in die ewige Heimath hinüberführen, ist dieß vorgetragen. „Trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit!"

In dieser Erhebung und völligen Abstraction von Allem, was der Welt als Großes gilt, ist allenthalben die Wehmuth über die Versunkenheit seines Volkes und der Menschen überhaupt enthalten. Jesus trat auf, als das jüdische Volk durch die Gefahr, die sein Gottesdienst bisher gelitten hatte und noch litt, hartnäckiger darein versenkt war und zugleich an der Realität verzweifeln mußte, da es mit einer Allgemeinheit der Menschheit in Berührung gekommen war, die es nicht mehr abläugnen konnte und die doch selbst noch völlig geistlos war — kurz er trat auf in der Rathlosigkeit des gemeinen Volkes: „ich preise dich Vater, und Herr des Himmels und der Erden, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbaret."

Dieses Substantielle nun, dieser allgemeine göttliche Himmel des Innern in bestimmterer Reflexion führt auf moralische Gebote, die die Anwendung jenes Allgemeinen auf besondere Verhältnisse und Situationen sind. Diese Gebote enthalten aber theils selbst nur beschränkte Sphären, theils sind sie für diese Stufe, in der es um die absolute Wahrheit

zu thun ist, nichts Ausgezeichnetes oder sie sind auch schon in andern Religionen und in der jüdischen enthalten. Zusammengefaßt sind diese Gebote in ihrem Mittelpunkte, dem Gebote der *Liebe*, die nicht das Recht, sondern die Wohlfahrt des Andern zum Zwecke hat, also das Verhältniß zu seiner Besonderheit ist. „Liebe deinen Nächsten als dich selbst.“ Im abstracten ausgedehnteren Sinn des Umfanges als Menschenliebe überhaupt gefaßt will dieß Gebot der Liebe zu *allen* Menschen. So aber ist ein Abstractum daraus gemacht. Die Menschen, die man lieben kann und gegen die die Liebe wirklich ist, sind einige Besondere: das Herz, das die ganze Menschheit in sich einschließen will, ist ein leeres Aufspreizen zur bloßen Vorstellung, zum *Gegentheil der wirklichen Liebe*.

Die Liebe im Sinn Christi ist zunächst die moralische Liebe zum *Nächsten im besonderen Verhältnisse*, in dem man zu ihm steht; vor allem aber soll sie seyn das Verhältniß seiner Jünger und Nachfolger, ihr Band, in dem sie Eins sind. Und hier ist sie nicht so zu verstehen, daß jeder seine besonderen Geschäfte, Interessen und Lebensverhältnisse haben und *nebenbei noch lieben soll*, sondern im *aussondernden*, abstrahirendem Sinne soll sie ihr Mittelpunkt, in dem sie leben, ihr Geschäft seyn. Sie sollen einander lieben, sonst nichts, und somit nicht irgend einen Zweck der Besonderheit haben, Familien-Zwecke, politische Zwecke, oder um dieser besondern Zwecke willen lieben. Liebe ist vielmehr die abstracte Persönlichkeit und die Identität derselben in Einem Bewußtseyn, wo keine Möglichkeit für besondere Zwecke übrig bleibt. Es ist hier also *kein anderer objectiver Zweck als diese Liebe*. Diese unabhängige und zum Mittelpunkt gemachte Liebe wird dann endlich die höhere *göttliche Liebe* selbst.

Zunächst ist aber auch noch diese Liebe als solche, die noch keinen objectiven Zweck hat, *polemisch* gegen das Bestehende, besonders gegen das jüdische Bestehende gerichtet. Alle die vom

Gesetz gebotenen Handlungen, worin die Menschen sonst ihren Werth setzen ohne die Liebe, werden für todtes Thun erklärt und Christus heilt selbst am Sabbath.

In diese Lehren tritt nun auch dieß Moment, diese Bestimmtheit: indem dieß so unmittelbar ausgesprochen ist: „Trachtet nach dem Reiche Gottes," werft euch in die Wahrheit, dieß so unmittelbar gefordert ist, so tritt dieß gleichsam als subjectiv ausgesprochen hervor, und insofern kommt die Person in Betracht.

Nach dieser Beziehung spricht Christus nicht als Lehrer nur, der aus seiner subjectiven Einsicht vorträgt, der das Bewußtseyn hat seines Producirens, seiner Thätigkeit, sondern als Prophet: er ist es, der, wie diese Forderung unmittelbar ist, unmittelbar aus Gott dieses spricht und aus welchem Gott dieses spricht.

Dieses Leben des Geistes in der Wahrheit zu haben, daß ohne Vermittelung es ist, spricht sich so prophetisch aus, daß Gott es ist, der dieß sagt. Es ist um die absolute, göttliche, an und für sich seyende Wahrheit zu thun; dieses Aussprechen und Wollen der an und für sich seyenden Wahrheit und die Bethätigung dieses Aussprechens wird als Thun Gottes ausgesprochen, es ist das Bewußtseyn der reellen Einheit des göttlichen Willens, seiner Uebereinstimmung damit. In dieser Erhebung seines Geistes und in der Gewißheit seiner Identität mit Gott sagt Christus: Weib, dir sind deine Sünden vergeben. Da redet aus ihm diese ungeheure Majestät, die Alles ungeschehen machen kann und es ausspricht, daß dieß geschehn.

Bei der Form dieses Aussprechens ist aber der Hauptaccent darauf gelegt, daß der, welcher dieß sagt, zugleich der Mensch wesentlich ist, der Menschensohn es ist, der es ausspricht, in dem dieses Aussprechen, diese Bethätigung des an und für sich Seyenden, dieß Wirken Gottes wesentlich ist als in einem Menschen, nicht als etwas Uebermenschliches, als Etwas, das in

Gestalt einer äußern Offenbarung kommt; daß diese göttliche Gegenwart wesentlich identisch ist mit dem Menschlichen.

Christus nennt sich Gottessohn und Menschensohn: dieses ist eigentlich zu nehmen. Die Araber bezeichnen sich gegenseitig als Sohn eines gewissen Stammes; Christus gehört dem menschlichen Geschlecht an; dieses ist sein Stamm. Christus ist auch der Sohn Gottes: den wahren Sinn dieses Ausdrucks, die Wahrheit der Idee, was Christus für seine Gemeinde gewesen, und die höhere Idee der Wahrheit, die in ihm in seiner Gemeinde gewesen, kann man auch wegexegesiren, sagen: alle Menschenkinder seyen Kinder Gottes oder sollen sich selbst zu Kindern Gottes machen u. dergl.

Da die Lehre Christi aber für sich allein nur die Vorstellung, das innere Gefühl und Gemüth betrifft, so wird sie ergänzt durch die Darstellung der göttlichen Idee an seinem Leben und Schicksal. Jenes Reich Gottes als Inhalt der Lehre ist erst die noch vorgestellte, allgemeine Idee, durch dieß Individuum tritt es aber in die Wirklichkeit hinein, so daß die, welche zu jenem Reich gelangen sollen, es nur durch jenes Eine Individuum können.

Das Erste ist zunächst die abstracte Angemessenheit vom Thun, Handeln und Leiden dieses Lehrers zu seiner Lehre selbst, daß sein Leben ihr gänzlich gewidmet sey, daß er den Tod nicht gescheut und durch den Tod seinen Glauben besiegelt habe. Daß nämlich Christus Märtyrer der Wahrheit geworden, ist in nahem Zusammenhang mit solchem Auftreten. Indem die Stiftung des Reiches Gottes mit dem vorhandenen Staat, der auf eine andere Weise und Bestimmtheit der Religion gegründet ist, durchaus in geradem Widerspruch ist, so ist das Schicksal, menschlich ausgedrückt, Märtyrer der Wahrheit zu seyn, im Zusammenhange mit jenem Auftreten.

Dieß sind die Hauptmomente der menschlichen Erscheinung

Christi. Dieser Lehrer hat Freunde um sich versammelt. Christus, insofern seine Lehren revolutionär waren, ist angeklagt und hingerichtet worden; er hat so die Wahrheit der Lehre mit dem Tode versiegelt. — So weit geht auch der Unglaube in dieser Geschichte mit: sie ist ganz der des Sokrates ähnlich, nur auf einem anderen Boden. Auch Sokrates hat die Innerlichkeit zum Bewußtseyn gebracht, sein δαιμόνιον ist nichts Anderes, auch er hat gelehrt, der Mensch müsse nicht bei der gewöhnlichen Autorität stehen bleiben, sondern sich selbst die Ueberzeugung davon verschaffen und nach seiner Ueberzeugung handeln. Dieß sind ähnliche Individualitäten und ähnliche Schicksale. Die Innerlichkeit des Sokrates ist dem religiösen Glauben seines Volkes zuwider gewesen, so wie der Staatsverfassung desselben, und er ist darum hingerichtet worden, auch er ist für die Wahrheit gestorben.

Christus lebte nur in einem andern Volke und seine Lehre hat insofern eine andere Farbe; aber das Himmelreich und die Reinigkeit des Herzens enthält doch eine unendlich größere Tiefe als die Innerlichkeit des Sokrates. — Dieß ist die äußerliche Geschichte Christi, die auch für den Unglauben ist, wie die Geschichte des Sokrates für uns.

Mit dem Tode Christi beginnt aber die **Umkehrung des Bewußtseyns**. Der Tod Christi ist der Mittelpunkt, um den es sich dreht, in seiner Auffassung liegt der Unterschied äußerlicher Auffassung und des **Glaubens**, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geiste. Nach jener Vergleichung ist Christus Mensch wie Sokrates, ein Lehrer, der in seinem Leben tugendhaft gelebt und das in dem Menschen zum Bewußtseyn gebracht hat, was das Wahrhafte überhaupt sey, was die Grundlage für das Bewußtseyn des Menschen ausmachen müsse. Die höhere Betrachtung ist aber die, daß in Christus die **göttliche Natur** geoffenbart worden sey. Dieses Bewußtseyn reflectirt sich

auf die angeführten Aussprüche, daß der Sohn den Vater kenne u. s. w. — Aussprüche, die zunächst für sich eine gewisse Allgemeinheit haben, und welche die Exegese in das Feld allgemeiner Betrachtung herüberziehen kann, die aber der Glaube durch die Auslegung des Todes Christi in ihrer Wahrheit auffaßt; denn der Glaube ist wesentlich das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit, dessen, was Gott an und für sich ist: was aber Gott an und für sich ist, das haben wir gesehen, er ist dieser Lebensverlauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich sich selbst gegenüberstellt, und darin identisch mit sich ist. Gott ist in diesem Elemente der Ewigkeit das Sichzusammenschließen mit sich, dieser Schluß seiner mit sich. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtseyn, daß in Christo diese an und für sich seyende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde und daß durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sey.

Diese Betrachtung ist erst das Religiöse als solches, wo das Göttliche selbst wesentliches Moment ist. In den Freunden, Bekannten, die gelehrt worden sind, ist diese Ahnung, Vorstellung, dieß Wollen eines neuen Reichs, „eines neuen Himmels und einer neuen Erde,“ einer neuen Welt vorhanden, diese Hoffnung, diese Gewißheit hat die Wirklichkeit ihrer Herzen durchschnitten, in die Wirklichkeit ihrer Herzen sich eingesenkt.

Nun aber das Leiden, der Tod Christi hat das menschliche Verhältniß Christi aufgehoben und an diesem Tode eben ist es, daß sich der Uebergang macht in das Religiöse; da kommt es an auf den Sinn, die Art der Auffassung dieses Todes. Einer Seits ist es der natürliche Tod, durch Ungerechtigkeit, Haß und Gewaltsamkeit bewirkt; aber es ist schon fest in den Herzen, Gemüthern, daß es sich nicht handelt um Moralität überhaupt, um Denken und Wollen des Subjects in sich und aus sich, sondern das Interesse ist ein unendliches Verhältniß zu Gott, zum gegenwärtigen Gott, die Gewißheit des Reiches

Gottes, eine Befriedigung nicht in der Moralität, noch auch Sittlichkeit, oder in dem Gewissen, sondern eine Befriedigung, außerhalb welcher nichts Höheres ist, absolutes Verhältniß zu Gott selbst.

Alle anderen Weisen der Befriedigung enthalten, daß sie nach irgend einer Bestimmung untergeordneter Art sind, so, daß das Verhältniß zu Gott als ein Drüben, als ein Fernes, ja gar nicht Vorhandenes liegen bleibt. Die Grundbestimmung in diesem Reich Gottes ist die Gegenwart Gottes, so, daß den Mitgliedern dieses Reichs nicht nur empfohlen wird Liebe zu Menschen, sondern das Bewußtseyn, daß Gott die Liebe ist.

Darin ist eben gesagt, daß Gott präsent ist, daß dieß als eigenes Gefühl, Selbstgefühl seyn muß. Das Reich Gottes, die Gegenwart Gottes ist diese Bestimmung. Zu dieser gehört die Gewißheit der Gegenwärtigkeit Gottes. Indem es ein Bedürfniß, Gefühl ist einer Seits, muß das Subject sich andrer Seits auch davon unterscheiden, muß es auch von sich unterscheiden diese Gegenwart Gottes, aber so, daß diese Gegenwart Gottes gewiß ist, und diese Gewißheit kann hier nur vorhanden seyn in der Weise sinnlicher Erscheinung.

Die ewige Idee selbst ist dieß, die Bestimmung der Subjectivität als wirklicher vom bloßen Gedanken unterschiedener unmittelbar erscheinen zu lassen. Andererseits ist es der aus dem Schmerz der Welt erzeugte und auf dem Zeugniß des Geistes beruhende Glaube, der sich dann das Leben Christi explicirt. Die Lehre, die Wunder desselben sind in diesem Zeugnisse des Glaubens aufgefaßt und verstanden. Die Geschichte Christi ist auch von solchen erzählt, über die der Geist schon ausgegossen war. Die Wunder sind in diesem Geiste aufgefaßt und erzählt und der Tod Christi ist von demselben wahrhaft so verstanden worden, daß in Christus Gott geoffenbaret sey und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Der Tod ist dann der Prüfstein, so zu sagen, an dem sich der

Glaube bewährt, indem hier wesentlich sein Verstehen der Erscheinung Christi sich darthut. Der Tod hat nun zunächst diesen Sinn, daß Christus der Gottmensch gewesen ist, der Gott, der zugleich die menschliche Natur hatte, ja bis zum Tode. Es ist das Loos der menschlichen Endlichkeit, zu sterben; der Tod ist so der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit: und zwar ist Christus gestorben den gesteigerten Tod des Missethäters; nicht nur den natürlichen Tod, sondern sogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze: die Menschlichkeit ist an ihm bis auf den äußersten Punkt erschienen.

An diesem Tode ist zunächst eine besondere Bestimmung hervorzuheben, nämlich seine polemische Seite nach außen. Es ist darin nicht nur das Dahingeben des natürlichen Willens zur Anschauung gebracht, sondern alle Eigenthümlichkeit, alle Interessen und Zwecke, worauf der natürliche Wille sich richten kann, alle Größe und alles Geltende der Welt ist damit ins Grab des Geistes versenkt. Dieß ist das revolutionäre Element, durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist. Aber im Aufgeben des natürlichen Willens ist zugleich dieß Endliche, das Andersseyn verklärt. Das Andersseyn hat nämlich außer der unmittelbaren Natürlichkeit noch einen weiteren Umfang und weitere Bestimmung. Zum Daseyn des Subjects gehört wesentlich, daß es auch für Andere sey; das Subject ist nicht nur für sich, sondern ist auch in der Vorstellung der Andern und ist, gilt und ist objectiv, soviel als es sich bei andern geltend zu machen weiß und gilt. Sein Gelten ist die Vorstellung der Andern und beruht auf der Vergleichung mit dem, was sie achten und was ihnen als das Ansich gilt. Indem nun der Tod außerdem, daß er der natürliche Tod ist, auch noch der Tod des Missethäters, der entehrendste Tod am Kreuze ist, so ist darin nicht nur das Natürliche, sondern auch die bürgerliche Entehrung, die weltliche Schande, das Kreuz ist

verklärt, das in der Vorstellung Niedrigste, das was der Staat zum Entehrenden bestimmt hat, ist zum Höchsten verkehrt. Der Tod ist natürlich, jeder Mensch muß sterben. Aber indem die Entehrung zur höchsten Ehre gemacht ist, so sind alle Bande des menschlichen Zusammenlebens in ihrem Grunde angegriffen, erschüttert und aufgelöst. Wenn das Kreuz zum Panier erhoben ist und zwar zum Panier, dessen positiver Inhalt zugleich das Reich Gottes ist, so ist die innere Gesinnung in ihrem tiefsten Grunde dem bürgerlichen und Staats-Leben entzogen und die substantielle Grundlage desselben hinwegenommen, so daß das ganze Gebäude keine Wirklichkeit mehr, sondern eine leere Erscheinung ist, die bald krachend zusammenstürzen und, daß sie nicht mehr an sich ist, auch im Daseyn manifestiren muß. Ihrerseits entehrte die kaiserliche Gewalt Alles, was Achtung und Würde unter den Menschen hat. Das Leben eines jeden Individuum stand in der Willkühr des Kaisers, die von Nichts innerlich oder äußerlich beschränkt war. Aber außer dem Leben wurden alle Tugend, Würde, Alter, Stand, Geschlecht, Alles wurde durch und durch entehrt. Der Sclave des Kaisers war nach ihm die höchste Macht oder hatte noch mehr Macht als er selbst, der Senat schändete sich eben so als er vom Kaiser geschändet wurde. So wurde die Majestät der Weltherrschaft, wie alle Tugend, Recht, Ehrwürdigkeit von Instituten und Verhältnissen, die Majestät von Allem, was für die Welt gilt, in den Koth gezogen. So machte der weltliche Regent der Erde seinerseits das Höchste zum Verachtetsten und verkehrte von Grund aus die Gesinnung, so daß im Innern der neuen Religion, die ihrerseits das Verachtetste zum Höchsten, zum Panier erhob, nichts mehr entgegenzusetzen war. Alles Feste, Sittliche, in der Meinung Geltende und Gewalthabende war zerstört und es blieb dem Bestehenden, gegen das sich die neue Religion richtete, nur die ganz äußerliche kalte

Gewalt, der Tod, übrig, den das entwürdigte Leben, das sich im Innern unendlich fühlte, nun freilich nicht mehr scheute.

Es tritt nun aber auch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist todt — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. — Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Proceß und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegentheil.*) — Die Auferstehung gehört ebenso wesentlich dem Glauben an: Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen; dieß ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben

*) Es ist dieß die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi. Wie Alles Bisherige in der Weise der Wirklichkeit für das unmittelbare Bewußtseyn zur Erscheinung gekommen, so auch diese Erhebung. „Du lässest Deinen Gerechten im Grabe nicht, Du lässest Deinen Heiligen nicht verwesen." Für die Anschauung ist eben so vorhanden dieser Tod des Todes, die Ueberwindung des Grabes, der Triumph über das Negative und diese Erhöhung in den Himmel. Die Ueberwindung des Negativen ist aber nicht ein Ausziehen der menschlichen Natur, sondern ihre höchste Bewährung selbst im Tode und in der höchsten Liebe. Der Geist ist nur Geist als dieß Negative des Negativen, welches also das Negative selbst in sich enthält. Wenn daher der Menschensohn zur Rechten des Vaters sitzt, so ist in dieser Erhöhung der menschlichen Natur die Ehre derselben und ihre Identität mit der göttlichen aufs höchste vor das geistige Auge getreten.

Aus dem eigenhändig von Hegel geschriebenen Hefte v. J. 1821.

ist diese Erscheinung. Auf die Auferstehung folgt die Verklärung Christi und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes schließt diese Geschichte, welche in diesem Bewußtseyn die Explication der göttlichen Natur selbst ist. Wenn wir in der ersten Sphäre Gott im reinen Gedanken erfaßten, so fängt es in dieser zweiten Sphäre mit der Unmittelbarkeit für die Anschauung und für die sinnliche Vorstellung an. Der Proceß ist nun dieser, daß die unmittelbare Einzelnheit aufgehoben wird: wie in der ersten Sphäre die Verschlossenheit Gottes aufhörte, seine erste Unmittelbarkeit als abstracte Allgemeinheit, nach der er das Wesen der Wesen ist, aufgehoben wurde, so wird hier nun die Abstraction der Menschlichkeit, die Unmittelbarkeit der seyenden Einzelnheit aufgehoben und dieß geschieht durch den Tod; der Tod Christi ist aber der Tod dieses Todes selbst, die Negation der Negation. Denselben Verlauf und Proceß der Explication Gottes haben wir im Reiche des Vaters gehabt: hier ist er aber, insofern er Gegenstand des Bewußtseyns ist. Denn es war der Trieb des Anschauens der göttlichen Natur vorhanden. — Am Tode Christi ist dieses Moment zuletzt noch hervorzuheben, daß Gott es ist, der den Tod getödtet hat, indem er aus demselben hervorgeht; damit ist die Endlichkeit, Menschlichkeit und Erniedrigung als ein Fremdes an Christo gesetzt als an dem, der schlechthin Gott ist: es zeigt sich, daß die Endlichkeit ihm fremd und von Anderem her angenommen ist; dieses Andere nun sind die Menschen, die dem göttlichen Proceß gegenüber stehen. Es ist ihre Endlichkeit, die Christus angenommen hat, diese Endlichkeit in allen ihren Formen, die in ihrer äußersten Spitze das Böse ist; diese Menschlichkeit, die selbst Moment im göttlichen Leben ist, wird nun als ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges bestimmt: diese Endlichkeit aber in ihrem Fürsichseyn gegen Gott ist das Böse, ein ihm Fremdes; er hat es aber angenommen, um es durch seinen Tod zu tödten. Der schmachvolle Tod als

die ungeheure Vereinigung dieser absoluten Extreme ist darin zugleich die unendliche Liebe.

Es ist die unendliche Liebe, daß Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu tödten. Dieß ist die Bedeutung des Todes Christi. Christus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott versöhnt, heißt es.

Dieser Tod ist ebenso wie die höchste Verendlichung zugleich das Aufheben der natürlichen Endlichkeit, des unmittelbaren Daseyns und der Entäußerung, die Auflösung der Schranke. Diese Aufhebung des Natürlichen ist im Geistigen wesentlich so zu fassen, daß sie die Bewegung des Geistes ist, sich in sich zu erfassen, dem Natürlichen abzusterben, daß sie also die Abstraction vom unmittelbaren Willen und unmittelbaren Bewußtseyn ist, sein sich in sich Versenken und aus diesem Schachte nur seine Bestimmung, sein wahres Wesen und seine absolute Allgemeinheit selbst zu nehmen. Was ihm gilt, was seinen Werth hat, das hat er nur in dieser Aufhebung seines natürlichen Seyns und Willens. Das Leiden und der Schmerz dieses Todes, der dieß Element der Versöhnung des Geistes mit sich und mit dem was er an sich ist, enthält, dieß negative Moment, das nur dem Geiste als solchem zukommt, ist innere Conversion und Umwandlung. In dieser concreten Bedeutung ist aber der Tod hier nicht dargestellt, er ist als natürlicher Tod vorgestellt, denn an der göttlichen Idee kann jene Negation keine andere Darstellung haben. Wenn die ewige Geschichte des Geistes sich äußerlich, im Natürlichen darstellt, so kann das Böse, das sich an der göttlichen Idee verwirklicht, nur die Weise des Natürlichen und so die Umkehrung nur die Weise des natürlichen Todes haben. Die göttliche Idee kann nur bis zu dieser Bestimmung des Natürlichen fortgehen. Dieser Tod aber, obwohl natürlicher, ist der Tod Gottes und so genugthuend für uns, indem er die absolute Geschichte der gött-

lichen Idee, das was an sich geschehen ist und was ewig geschieht, darstellt.

Daß der einzelne Mensch Etwas thut, erreicht und vollbringt, dazu gehört, daß die Sache in ihrem Begriff sich so verhalte. Daß z. B. dieser Verbrecher vom Richter bestraft werden kann und daß diese Strafe die Durchführung und Versöhnung des Gesetzes ist, dieß thut nicht der Richter, nicht der Verbrecher durch sein Erleiden der Strafe als eine particuläre äußerliche Begebenheit, sondern dieß ist die Natur der Sache, die Nothwendigkeit des Begriffs. Wir haben also diesen Verlauf auf eine gedoppelte Weise vor uns: das einemal im Gedanken, in der Vorstellung des Gesetzes und im Begriff und das andremal in einem einzelnen Fall und in diesem einzelnen Fall ist der Verlauf dieser, weil die Natur der Sache dieß ist, ohne diese wäre weder die Handlung des Richters noch das Leiden des Verbrechers die Strafe und Versöhnung des Gesetzes. Der Grund, das Substantielle ist die Natur der Sache.

So verhält es sich nun auch mit jener Genugthuung für uns, d. h. was dabei zu Grunde liegt ist dieß, daß jene Genugthuung an und für sich geschehen ist: nicht ein fremdes Opfer ist gebracht, nicht ein Anderer gestraft, damit Strafe gewesen sey. Es muß jeder für sich selbst aus seiner eignen Subjectivität und Schuld das seyn und leisten, was er seyn soll: was er aber so für sich ist, darf nicht als Etwas Zufälliges, als seine Willkühr, sondern muß Etwas Wahrhaftes seyn. Wenn er also diese Umkehrung und das Aufgeben des natürlichen Willens in sich vollbringt und in der Liebe ist, so ist dieß die Sache an und für sich. Seine subjective Gewißheit, Empfindung ist Wahrheit, ist die Wahrheit und die Natur des Geistes. Der Grund der Erlösung ist also jene Geschichte, denn sie ist die Sache an und für sich, es ist nicht ein zufälliges, besonderes Thun und Geschehen, sondern es ist wahrhaft und vollendend. Diese Bewährung,

daß es das Wahre ist, ist die Anschauung, die jene Geschichte giebt und in der der Einzelne das Verdienst Christi ergreift. Es ist nicht die Geschichte eines Einzelnen, sondern es ist Gott, der sie vollbringt, d. h. es ist die Anschauung, daß dieß die allgemeine, und für sich seyende Geschichte ist.

Andere Formen z. B. vom Opfertode, an welche sich die falsche Vorstellung knüpft, daß Gott ein Tyrann sey, der Opfer verlange, reduciren sich von selbst auf das, was gesagt worden und berichtigen sich danach. Opfer heißt: die Natürlichkeit, das Andersseyn aufheben. Es heißt ferner: Christus ist für Alle gestorben, das ist nicht etwas Einzelnes, sondern die göttliche, ewige Geschichte. Es heißt ebenso: in ihm sind Alle gestorben. In der Natur Gottes ist dieß selbst ein Moment; es ist in Gott selbst vorgegangen. Gott kann nicht durch etwas Anderes, sondern nur durch sich selbst befriedigt werden. Dieser Tod ist die Liebe selbst, als Moment Gottes gesetzt und dieser Tod ist das Versöhnende. Es wird darin die absolute Liebe angeschaut. Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott im Endlichen bei sich selbst ist und dieß Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist. Gott hat durch den Tod die Welt versöhnt und versöhnt sie ewig mit sich selbst. Dieß Zurückkommen aus der Entfremdung ist seine Rückkehr zu sich selbst und dadurch ist er Geist und dieß Dritte ist daher, daß Christus auferstanden ist. Die Negation ist damit überwunden und die Negation der Negation ist so Moment der göttlichen Natur.

Das Leiden und Sterben in solchem Sinne ist gegen die Lehre von der moralischen Imputation, wonach jedes Individuum nur für sich zu stehen hat, Jeder der Thäter seiner Thaten ist. Das Schicksal Christi scheint dieser Imputation zu widersprechen; aber diese hat nur ihre Stelle auf dem Felde der Endlichkeit wo das Subject als einzelne Person steht, nicht auf dem Felde des freien Geistes. In dem Felde

der Endlichkeit ist die Bestimmung, daß Jeder bleibt, was er ist; hat er Böses gethan, so ist er böse: das Böse ist in ihm als seine Qualität. Aber schon in der Moralität, noch mehr in der Sphäre der Religion wird der Geist als frei gewußt, als affirmativ in sich selbst, so daß diese Schranke an ihm, die bis zum Bösen fortgeht, für die Unendlichkeit des Geistes ein Nichtiges ist: der Geist kann das Geschehene ungeschehen machen; die Handlung bleibt wohl in der Erinnerung, aber der Geist streift sie ab. Die Imputation reicht also nicht an diese Sphäre hinan. — In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewußtseyn des Geistes die Endlichkeit des Menschen getödtet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung, das Endliche, Böse überhaupt ist vernichtet. Die Welt ist so versöhnt worden, der Welt ist durch diesen Tod ihr Böses an sich abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen des Todes tritt auf diese Weise die Beziehung des Subjects als solchen ein. Das bloße Betrachten der Geschichte hört hier auf; das Subject selbst wird in den Verlauf hineingezogen; es fühlt den Schmerz des Bösen und seiner eigenen Entfremdung, welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat.

Indem der Inhalt sich auch auf diese Weise verhält, so ist das die religiöse Seite, und hierin fängt die Entstehung der Gemeinde an: es ist dieser Inhalt dasselbe, was die Ausgießung des heiligen Geistes genannt worden. Es ist der Geist, der dieß geoffenbart hat; das Verhältniß zum bloßen Menschen verwandelt sich in ein Verhältniß, das vom Geist aus verändert, umgewandelt wird, so, daß die Natur Gottes sich darin aufschließt, daß diese Wahrheit unmittelbare Gewißheit nach der Weise der Erscheinung erhält.

Darin erhält denn dieser, der zunächst als Lehrer, Freund, als Märtyrer der Wahrheit betrachtet worden, eine ganz andere

Stellung. Es ist bisher nur der Anfang, der durch den Geist nun zum Resultat, Ende, zur Wahrheit geführt wird. Der Tod Christi ist einer Seits der Tod eines Menschen, eines Freundes, der durch Gewalt gestorben ꝛc., aber dieser Tod ist es, der, geistig aufgefaßt, selbst zum Heile, zum Mittelpunkt der Versöhnung wird.

Die Anschauung der Natur des Geistes, auf sinnliche Weise die Befriedigung des Bedürfnisses des Geistes vor sich zu haben, ist es dann, was nach dem Tode Christi erst seinen Freunden aufgeschlossen worden. Also diese Ueberzeugung, die sie aus seinem Leben haben konnten, war noch nicht die rechte Wahrheit, sondern erst der Geist.

Vor seinem Tode war er als ein sinnliches Individuum vor ihnen: den eigentlichen Aufschluß hat ihnen der Geist gegeben, von dem Christus sagt, daß er sie in alle Wahrheit leiten werde. „Das wird erst die Wahrheit seyn, in die euch der Geist leiten wird."

Damit bestimmt sich dieser Tod nach dieser Seite hin als der Tod, der der Uebergang zur Herrlichkeit, Verherrlichung ist, die aber nur Wiederherstellung der ursprünglichen Herrlichkeit ist. Der Tod, das Negative ist das Vermittelnde, daß die ursprüngliche Hoheit als erreicht gesetzt ist. Es geht damit die Geschichte der Auferstehung und Erhebung Christi zur Rechten Gottes an, wo die Geschichte geistige Auffassung gewinnt.

Es ist damit denn geschehen, daß diese kleine Gemeinde die Gewißheit gehabt hat: Gott ist als Mensch erschienen; — diese Menschlichkeit in Gott, und die abstracteste Weise derselben, die höchste Abhängigkeit, die letzte Schwäche und Stufe der Gebrechlichkeit ist eben der natürliche Tod.

„Gott selbst ist todt," heißt es in jenem lutherischen Liede; dieß Bewußtseyn drückt dieß aus, daß das Menschliche, das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist; daß das Andersseyn, das

Endliche, das Negative nicht außer Gott ist, als Andersseyn die Einheit mit Gott nicht hindert: es ist gewußt das Andersseyn, die Negation als Moment der göttlichen Natur selbst. Die höchste Erkenntniß von der Natur der Idee des Geistes ist darin enthalten.

Dieses äußerliche Negative schlägt auf diese Weise in das Innere um. Der Tod hat einer Seits diesen Sinn, diese Bedeutung, daß damit das Menschliche abgestreift wird und die göttliche Herrlichkeit wieder hervortritt. Aber der Tod ist selbst zugleich auch das Negative, diese höchste Spitze dessen, dem der Mensch als natürliches Daseyn und eben damit Gott selbst ausgesetzt ist.

In dieser ganzen Geschichte ist den Menschen zum Bewußtseyn gekommen, und das ist die Wahrheit, zu der sie gelangt sind: daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat, daß das Menschliche unmittelbarer, präsenter Gott ist und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Processes ist dessen, was der Mensch, der Geist ist. An sich Gott und todt — diese Vermittelung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, anderer Seits das Ansichseyende zu sich zurückkommt und so erst Geist ist.

Das Bewußtseyn der Gemeinde, das so den Uebergang macht vom bloßen Menschen zu einem Gottmenschen, zur Anschauung, zum Bewußtseyn, zur Gewißheit der Einheit und Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, ist es, womit die Gemeinde beginnt, und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet ist.

Das ist dann die Explication der Versöhnung, daß Gott versöhnt ist mit der Welt, oder vielmehr, daß Gott sich gezeigt hat als mit der Welt versöhnt zu seyn, daß das Menschliche eben ihm nicht ein Fremdes ist, sondern daß dieses Andersseyn, sich Unterscheiden, die Endlichkeit, wie es ausgedrückt wird, ein Moment an ihm selbst ist, aber allerdings ein verschwinden-

des; aber er hat in diesem Moment sich der Gemeinde gezeigt, geoffenbart.

Dieß ist für die Gemeinde die Geschichte der Erscheinung Gottes, diese Geschichte ist göttliche Geschichte, wodurch sie zum Bewußtseyn der Wahrheit gekommen ist. Daraus bildete sich das Bewußtseyn, das Wissen, daß Gott der Dreieinige ist.

Die Versöhnung, an die geglaubt wird in Christo, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt, wird nicht erkannt, daß er ist, aber auch als das Andere, als das sich Unterscheidende, Andere so, daß dieses Andere Gott selbst ist, an sich die göttliche Natur an ihm hat, und daß das Aufheben dieses Unterschieds, Andersseyns, diese Rückkehr, diese Liebe, der Geist ist.

In diesem Bewußtseyn ist es enthalten, daß der Glaube nicht Verhältniß zu etwas Anderem, sondern Verhältniß zu Gott selbst ist. Das sind die Momente, auf die es hier ankommt, daß den Menschen zum Bewußtseyn gekommen ist die ewige Geschichte, die ewige Bewegung, die Gott selbst ist.

Das ist diese Darstellung der zweiten Idee als Idee in der Erscheinung, wie die ewige Idee für die unmittelbare Gewißheit des Menschen geworden, d. h. erschienen ist. Daß sie Gewißheit für den Menschen werde, ist nothwendig sinnliche Gewißheit, aber die zugleich übergeht in das geistige Bewußtseyn und ebenso in unmittelbare Sinnlichkeit verkehrt ist, aber so, daß man darin sieht die Bewegung, Geschichte Gottes, das Leben, das Gott selbst ist.

III.

Die Idee im Element der Gemeinde oder das Reich des Geistes.

Das Erste war der Begriff dieses Standpunkts für das Bewußtseyn; das Zweite war das, was diesem Standpunkt gegeben ist, was für die Gemeinde vorhanden ist; das Dritte ist der Uebergang in die Gemeinde selbst.

Diese dritte Sphäre ist die Idee in ihrer Bestimmung der Einzelnheit, aber zunächst nur die Darstellung als der Einen Einzelnheit, der göttlichen, der allgemeinen, der Einzelnheit, wie sie an und für sich ist. Einer ist so Alle; Einmal ist Allemal, an sich, dem Begriff nach, eine einfache Bestimmtheit. Aber die Einzelnheit ist als Fürsichseyn dieß Entlassen der unterschiedenen Momente zur freien Unmittelbarkeit und Selbstständigkeit, ist ausschließend; die Einzelnheit ist eben dieß, empirische Einzelnheit zugleich zu seyn.

Die Einzelnheit, ausschließend, ist für Andere Unmittelbarkeit und ist die Rückkehr aus dem Anderen in sich. Die Einzelnheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als Ein Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die Vielen Einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtseyn ist.

Indem der bestimmte Uebergang der Idee bis zur sinnlichen Gegenwart herausgebildet ist, so zeigt sich eben darin das Ausgezeichnete der Religion des Geistes, daß alle Momente bis zu ihrer äußersten Bestimmtheit und Vollständigkeit entwickelt sind. Der Geist ist auch in dieser äußersten Entgegensetzung seiner selbst als der absoluten Wahrheit gewiß und darum fürchtet er sich für Nichts, selbst nicht für die sinnliche Gegenwart. Es ist die Feigheit des abstracten Gedankens, die sinnliche Gegenwart mönchischer Weise zu scheuen; die moderne Abstraction hat diese ekle Vornehmigkeit gegen das Moment der sinnlichen Gegenwart.

An die Individuen in der Gemeinde ist nun die Forderung gestellt, die göttliche Idee in der Weise der Einzelnheit zu verehren und sich anzueignen. Für das weiche liebende Gemüth, das Weib, ist das leicht; aber die andere Seite ist selbst, daß das Subject, an welches diese Zumuthung der Liebe geschieht, in unendlicher Freiheit ist

und die Substantialität seines Selbstbewußtseyns erfaßt hat; für den selbstständigen Begriff, den Mann, ist daher jene Zumuthung unendlich hart. Gegen diese Vereinigung, ein einzelnes sinnliches Individuum für Gott zu verehren, empört sich die Freiheit des Subjects. Der Orientale weigert sich dessen nicht, aber der ist Nichts, der ist an sich weggeworfen, aber ohne sich wegzuwerfen, d. h. ohne das Bewußtseyn der unendlichen Freiheit in sich. Hier aber ist diese Liebe, diese Anerkennung das gerade Gegentheil und dieß ist das höchste Wunder, welches dann eben der Geist selbst ist.

Diese Sphäre ist deswegen das Reich des Geistes, daß das Individuum in sich unendlichen Werth hat, sich als absolute Freiheit weiß, in sich die härteste Festigkeit besitzt und zugleich diese Festigkeit aufgiebt und sich in dem schlechthin Andern selbst erhält: die Liebe gleicht Alles, auch den absoluten Gegensatz aus.

Die Anschauung dieser Religion fodert die Verschmähung aller Gegenwart, alles dessen, was sonst Werth hat, sie ist die vollkommene Idealität, die gegen alle Herrlichkeit der Welt polemisch gerichtet ist: in diesem Einzelnen, in diesem gegenwärtigen unmittelbaren Individuum, in dem die göttliche Idee erscheint, ist alle Weltlichkeit zusammengegangen, so daß es die einzige sinnliche Gegenwart ist, die Werth hat. Diese Einzelnheit ist somit als schlechthin allgemein. Auch in der gewöhnlichen Liebe findet sich diese unendliche Abstraction von aller Weltlichkeit und das liebende Subject setzt in ein besonderes Individuum seine ganze Befriedigung; aber diese Befriedigung gehört noch überhaupt der Besonderheit an; es ist die besondere Zufälligkeit und Empfindung, die dem Allgemeinen entgegengesetzt ist und sich in dieser Weise objectiv werden will.

Hingegen diese Einzelnheit, in der ich die göttliche Idee will, ist schlechthin allgemein, sie ist deshalb zugleich den Sinnen entrückt, sie geht für sich vorbei, wird zur ver-

gangenen Geschichte, diese sinnliche Weise muß verschwinden und muß in den Raum der Vorstellung hinaufsteigen. Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, daß die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht. Die Weise dieser Reinigung vom unmittelbaren Seyn erhält das Sinnliche darin, daß es vergeht, dieß ist die Negation, wie sie am sinnlichen Diesen als solcher gesetzt ist und erscheint. Nur am Einzelnen ist diese Anschauung gegeben, sie ist kein Erbstück und keiner Erneuerung fähig, wie die Erscheinung der Substanz im Lama, sie kann nicht so seyn, denn die sinnliche Erscheinung, als diese, ist ihrer Natur nach momentan, soll vergeistigt werden, ist daher wesentlich eine gewesene und wird in den Boden der Vorstellung erhoben.

Es kann auch einen Standpunkt geben, wo man beim Sohne und dessen Erscheinung stehen bleibt. So der Katholicismus, wo zur versöhnenden Macht des Sohnes Maria und die Heiligen hinzukommen und der Geist mehr nur in der Kirche als Hierarchie, nicht in der Gemeinde ist. Aber da bleibt das Zweite in der Bestimmung der Idee mehr in der Vorstellung, als daß es vergeistigt würde. Oder der Geist wird nicht sowohl objectiv gewußt, sondern nur als diese subjective Weise, wie er in sinnlicher Gegenwart die Kirche ist und in der Tradition lebt. Der Geist ist in dieser Gestalt der Wirklichkeit gleichsam die dritte Person.

Die sinnliche Gegenwart kann für den Geist, der ihrer bedürftig ist, auch beständig wieder hervorgebracht werden in Bildern und zwar nicht als Kunstwerken, sondern als wunderthätigen Bildern, überhaupt in deren sinnlichem Daseyn. Und dann ist es nicht nur die Körperlichkeit und der Leib Christi allein, was das sinnliche Bedürfniß zu befriedigen vermag, sondern das Sinnliche seiner leiblichen Gegenwart überhaupt, das Kreuz, die Orte, wo er gewandelt. Dazu kommen Reliquien u. s. f. Dem Bedürfniß fehlt es nicht an solchen

Vermittelungen. Aber der geistigen Gemeinde ist die unmittelbare Gegenwart, das Jetzt vorüber gegangen. Zunächst integrirt dann die sinnliche Vorstellung die Vergangenheit, sie ist ein einseitiges Moment für die Vorstellung, die Gegenwart hat zu Momenten in sich die Vergangenheit und die Zukunft. So hat denn die sinnliche Vorstellung die Wiederkunft als ihre Ergänzung, aber die wesentlich absolute Rückkehr ist die Wendung aus der Aeußerlichkeit in das Innere; es ist ein Tröster, der erst kommen kann, wenn die sinnliche Geschichte als unmittelbar vorbei ist.

Dieß ist also der Punkt der Bildung der Gemeinde, oder es ist der dritte Punkt, es ist der Geist. Es ist der Uebergang aus dem Aeußeren, der Erscheinung in das Innere. Um was es zu thun ist, das ist die Gewißheit des Subjects von der unendlichen, unsinnlichen Wesenhaftigkeit des Subjects in sich selbst, sich unendlich wissend, sich ewig, unsterblich wissend.

Die Zurückdrängung auf das innere Selbstbewußtseyn, die in dieser Umkehrung enthalten ist, ist nicht die stoische, die denkend durch die Stärke des eignen Geistes Werth hat und in der Welt, in der Natur, in den natürlichen Dingen und im Erfassen derselben die Realität des Denkens sucht, die somit ohne den unendlichen Schmerz ist und zugleich in durchaus positiver Beziehung auf das Weltliche steht — sondern ist es jenes Selbstbewußtseyn, das sich seiner Besonderheit und Eigenheit unendlich entäußert und nur in jener Liebe, die in dem unendlichen Schmerze enthalten ist und aus ihm kommt, unendlichen Werth hat. Alle Unmittelbarkeit, in der der Mensch Werth hätte, ist hinweggeworfen; es ist allein die Vermittlung, in der ihm solcher Werth, aber ein unendlicher zukommt, und in der die Subjectivität wahrhaft unendlich und an und für sich wird. Der Mensch ist nur durch diese Vermittlung, nicht unmittelbar, so ist er zunächst nur fähig, jenen Werth zu haben; aber diese

Fähigkeit und Möglichkeit ist seine positive, absolute Bestimmung.

In dieser Bestimmung liegt der Grund, daß die Unsterblichkeit der Seele in der christlichen Religion eine bestimmte Lehre wird. Die Seele, die einzelne Subjectivität hat eine unendliche ewige Bestimmung: Bürger im Reiche Gottes zu seyn. Dieß ist eine Bestimmung und ein Leben, das der Zeit und Vergänglichkeit entrückt ist, und indem es dieser beschränkten Sphäre zugleich entgegen ist, so bestimmt sich diese ewige Bestimmung zugleich als eine Zukunft. Die unendliche Forderung, Gott zu schauen, d. h. im Geiste seiner Wahrheit als einer gegenwärtigen bewußt zu werden, ist für das Bewußtseyn als das vorstellende in dieser zeitlichen Gegenwart noch nicht befriedigt.

Die Subjectivität, die ihren unendlichen Werth erfaßt hat, hat damit alle Unterschiede der Herrschaft, der Gewalt, des Standes, selbst des Geschlechts aufgegeben: vor Gott sind alle Menschen gleich. In der Negation des unendlichen Schmerzes der Liebe liegt auch erst die Möglichkeit und Wurzel des wahrhaft allgemeinen Rechts, der Verwirklichung der Freiheit. Das römische formelle Rechtsleben geht vom positiven Standpunkt und vom Verstande aus und hat für die absolute Bewährung des rechtlichen Standpunktes kein Princip in sich, es ist durchaus weltlich.

Diese Reinheit der Subjectivität, die sich in der Liebe aus unendlichem Schmerze vermittelt, ist nur durch diese Vermittlung, die ihre objective Gestalt und Anschauung im Leiden, Sterben und in der Erhöhung Christi hat. Auf der andern Seite hat diese Subjectivität zugleich diese Weise ihrer Realität an ihr selbst, daß sie eine Vielheit von Subjecten und Individuen ist, da sie aber an sich allgemein, nicht ausschließend ist, so ist die Vielheit der Individuen durchaus zu setzen als nur ein Schein und eben dieses, daß

sie sich selbst als diesen Schein setzt, ist die Einheit des Glaubens, in der Vorstellung des Glaubens, also in diesem Dritten. Das ist die Liebe der Gemeinde, die aus vielen Subjecten zu bestehen scheint, welche Vielheit aber nur ein Schein ist.

Diese Liebe ist weder menschliche Liebe, Menschenliebe, Geschlechtsliebe, noch Freundschaft. Man hat sich oft gewundert, wie so ein edles Verhältniß, als die Freundschaft ist, nicht unter den Pflichten vorkomme, die Christus empfehle. Freundschaft ist ein mit der Besonderheit behaftetes Verhältniß und Männer sind Freunde nicht so sehr direct als vielmehr objectiv in einem substantiellen Bande, in einem Dritten, in Grundsätzen, Studien, Wissenschaft, kurz das Band ist ein objectiver Inhalt, nicht Zuneigung als solche, wie die des Mannes zur Frau als dieser besondern Persönlichkeit. Aber jene Liebe der Gemeinde ist zugleich durch die Werthlosigkeit aller Besonderheit vermittelt. Die Liebe des Mannes zur Frau, Freundschaft kann wohl stattfinden, aber sie sind wesentlich bestimmt als untergeordnet, sie sind bestimmt, nicht ein Böses zu seyn, aber ein Unvollkommenes, nicht als ein Gleichgültiges, sondern als ein Solches, daß bei ihm nicht stehen zu bleiben sey, daß sie selbst aufgeopfert werden und jener absoluten Richtung und Einheit keinen Eintrag thun sollen.

Die Einheit in dieser unendlichen Liebe aus unendlichem Schmerz ist somit schlechthin nicht ein sinnlicher, weltlicher Zusammenhang, nicht ein Zusammenhang noch gültiger und übrigbleibender Besonderheit und Natürlichkeit, sondern Einheit schlechthin im Geiste, jene Liebe ist eben der Begriff des Geistes selbst. Gegenstand ist sie sich in Christus als dem Mittelpunkt des Glaubens, in dem sie sich selbst in einer unendlichen, fernen Hoheit erscheint. Aber diese Hoheit ist zugleich dem Subjecte unendliche Nähe, Eigenthümlichkeit und Angehörigkeit und was so zunächst als ein Drittes die Individuen zusammenschließt, ist auch das, was ihr wahr-

haftes Selbstbewußtseyn, ihr Innerstes und Eigenstes ausmacht. So ist diese Liebe der Geist als solcher, der heilige Geist. Er ist in ihnen und sie sind und machen aus die allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen. Der Geist ist die unendliche Rückkehr in sich, die unendliche Subjectivität, nicht als vorgestellte, sondern als die wirkliche, gegenwärtige Göttlichkeit — also nicht das substantielle Ansich des Vaters, nicht das Wahre in dieser gegenständlichen Gestalt des Sohnes, sondern das subjectiv Gegenwärtige und Wirkliche, das eben selbst so subjectiv gegenwärtig ist als die Entäußerung in jene gegenständliche Anschauung der Liebe und ihres unendlichen Schmerzes und als die Rückkehr in jener Vermittlung. Das ist der Geist Gottes oder Gott als gegenwärtiger, wirklicher Geist, Gott in seiner Gemeinde wohnend. So sagte Christus: „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter Euch." „Ich bin bei Euch alle Tage bis an das Ende der Welt."

In dieser absoluten Bedeutung des Geistes, in diesem tiefen Sinne der absoluten Wahrheit ist die christliche Religion die Religion des Geistes, nicht aber in dem trivialen Sinne einer geistigen Religion. Sondern das Wahrhafte der Bestimmung der Natur des Geistes, die Vereinigung des unendlichen Gegensatzes — Gott und die Welt, Ich, dieser homuncio — das ist der Inhalt der christlichen Religion, macht sie zur Religion des Geistes und dieser Inhalt ist darin auch für das gewöhnliche, ungebildete Bewußtseyn gegeben. Alle Menschen sind zur Seligkeit berufen, das ist das Höchste und das Einzighöchste. Darum sagt auch Christus: „Dem Menschen können alle Sünden vergeben werden, nur die nicht gegen den Geist." Die Verletzung der absoluten Wahrheit, der Idee von jener Vereinigung des unendlichen Gegensatzes ist damit als das höchste Vergehen ausgesprochen. Man hat sich zur Zeit viel darüber den Kopf zer=

brochen, was die Sünde gegen den heiligen Geist sey und diese Bestimmung auf mannichfaltige Weise verflacht, um sie ganz wegzubringen. Alles kann in dem unendlichen Schmerz der Liebe vertilgt werden, aber diese Vertilgung selbst ist nur als der inwendige, gegenwärtige Geist. Das Geistlose scheint zunächst keine Sünde, sondern unschuldig zu seyn; aber dieß ist eben die Unschuld, die an ihr selbst gerichtet und verurtheilt ist.

Die Sphäre der Gemeinde ist daher die eigenthümliche Region des Geistes. Der heilige Geist ist über die Jünger ausgegossen, er ist ihr immanentes Leben, von da an sind sie als Gemeinde und freudig in die Welt ausgegangen, um sie zur allgemeinen Gemeinde zu erheben und das Reich Gottes auszubreiten. —

Wir haben nun also a. die Entstehung der Gemeinde zu betrachten oder ihren Begriff; b. ihr Daseyn und Bestehen, dieß ist die Realisation ihres Begriffs, und c. den Uebergang des Glaubens in das Wissen, Veränderung, Verklärung des Glaubens in der Philosophie.

a. Begriff der Gemeinde.

Die Gemeinde sind die Subjecte, die einzelnen, empirischen Subjecte, die im Geiste Gottes sind, von denen aber zugleich unterschieden ist, denen gegenübersteht dieser Inhalt, diese Geschichte, die Wahrheit. Der Glaube an diese Geschichte, an die Versöhnung ist einer Seits ein unmittelbares Wissen, ein Glauben; das Andere ist, daß die Natur des Geistes an ihr selbst ist dieser Proceß, der in der allgemeinen Idee und in der Idee als in der Erscheinung betrachtet worden, daß das Subject selbst nur Geist, damit Bürger des Reiches Gottes wird dadurch, daß es an ihm selbst diesen Proceß durchläuft. Das Andere, das für die Subjecte ist, ist also für sie in diesem göttlichen Schauspiele in dem Sinne gegenständlich, wie im Chor der Zuschauer sich selbst gegenständlich hat.

Zunächst ist allerdings das Subject, das menschliche Sub-

ject, der Mensch, an welchem dieß geoffenbart wird, was durch den Geist für den Menschen zur Gewißheit der Versöhnung wird, bestimmt worden als *Einzelner*, *Ausschließendes*, von Anderen Verschiedenes. So ist die Darstellung der göttlichen Geschichte für die anderen Subjecte eine für sie objective. Sie haben nun auch noch *an ihnen selbst* diese Geschichte, diesen Proceß zu durchlaufen.

Dazu gehört aber zuerst dieses, daß sie voraussetzen: die Versöhnung ist *möglich*, oder näher, diese Versöhnung ist an und für sich geschehen und gewiß.

An und für sich ist dieß die allgemeine Idee Gottes; daß sie aber gewiß ist für den Menschen, nicht durch speculatives Denken diese Wahrheit für ihn ist, sondern gewiß, das ist die andere Voraussetzung, diese: es ist gewiß, daß die Versöhnung *vollbracht* ist, d. h. es muß vorgestellt seyn als etwas *Geschichtliches*, als eines, das vollbracht ist auf der Erde, in der Erscheinung. Denn eine andere Weise ist nicht dessen, was Gewißheit genannt wird. Das ist diese Voraussetzung, an die wir zunächst glauben.

1. Die Entstehung der Gemeinde ist, was als Ausgießen des heiligen Geistes vorkommt. Die Entstehung des Glaubens ist zunächst ein Mensch, eine menschliche, *sinnliche Erscheinung*, und dann die geistige Auffassung, *Bewußtseyn des Geistigen*: es ist geistiger Inhalt, Verwandlung des Unmittelbaren zu geistiger Bestimmung. Die Beglaubigung ist geistig, liegt nicht im Sinnlichen, kann nicht auf unmittelbare, sinnliche Weise vollbracht werden; gegen die sinnlichen Facta kann daher immer Etwas eingewendet werden.

Was die empirische Weise betrifft, so thut die Kirche insofern Recht daran, wenn sie solche Untersuchungen nicht annehmen kann, wie die, welche Bewandniß es habe mit den Erscheinungen Christi nach seinem Tode: denn solche Untersuchungen gehen von dem Gesichtspunkt aus, als ob es auf das Sinnliche

der Erscheinung ankäme, auf dieß Historische, als ob in solchen Erzählungen von einem als historisch Vorgestellten, nach geschichtlicher Weise, die Beglaubigung des Geistes und seiner Wahrheit liege. Diese steht aber für sich fest, obgleich sie jenen Anfangspunkt hat.

Dieser Uebergang ist die Ausgießung des Geistes, die nur eintreten konnte, nachdem Christus dem Fleisch entrückt war, die sinnliche, unmittelbare Gegenwart aufgehört hat. Da kommt der Geist hervor; denn da ist die ganze Geschichte vollendet und steht das ganze Bild des Geistes vor der Anschauung. Es ist etwas Anderes, eine andere Form, die das hat, was nun der Geist producirt.

Die Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion theilt sich unmittelbar in zwei Fragen: 1. ist es überhaupt wahr, daß Gott nicht ist ohne den Sohn und ihn in die Welt gesendet hat, und 2. ist dieser, Jesus von Nazareth, des Zimmermanns Sohn Gottes Sohn, der Christ gewesen.

Diese beiden Fragen werden gewöhnlich so vermischt, daß wenn dieser nicht Gottes gesendeter Sohn gewesen und von ihm es sich nicht erweisen lassen, so wäre überhaupt nichts an der Sendung; wir hätten entweder eines anderen zu warten, wenn ja einer seyn soll, wenn eine Verheißung da ist, d. h. wenn es an und für sich, im Begriff, in der Idee nothwendig ist, oder, da die Richtigkeit der Idee von dem Erweis jener Sendung abhängig gemacht wird, so ist überhaupt nicht mehr, nicht weiter an dergleichen zu denken.

Aber wir müssen wesentlich zuerst fragen, ist solches Erscheinen an und für sich wahr? Es ist dieß, weil Gott als Geist der Dreieinige ist. Er ist dieß Manifestiren, sich Objectiviren und identisch mit sich in dieser Objectivirung zu seyn, die ewige Liebe. Diese Objectivirung in ihrer vollendeten Entwickelung bis zu den Extremen — der Allgemeinheit Gottes und der Endlichkeit, dem Tod — und diese Rückkehr in sich im Aufheben

dieser Härte des Gegensatzes — Liebe im unendlichen Schmerz, der ebenso in ihr geheilt ist.

Diese Wahrheit an und für sich, daß Gott nicht ein Abstractum, sondern ein Concretes ist, wird von der Philosophie explicirt und es ist nur die neuere Philosophie, die zu dieser Tiefe des Begriffes gekommen ist. Hierüber läßt sich mit der unphilosophischen Flachheit gar nicht sprechen, so wie ihr Widerspruch ohne allen Werth und an und für sich geistlos ist.

Aber dieser Begriff muß nicht nur als in der Philosophie fertig seyn, er ist nicht nur an sich der wahre; im Gegentheil das Verhältniß der Philosophie ist, das zu begreifen, was ist, was für sich vorher wirklich ist. Alles Wahre fängt in seiner Erscheinung, d. h. in seinem Seyn von der Form der Unmittelbarkeit an. Der Begriff muß also in dem Selbstbewußtseyn der Menschen, im Geiste an sich vorhanden seyn, der Weltgeist sich so gefaßt haben. Dieß sich so fassen ist aber die Nothwendigkeit als der Proceß des Geistes, der in den vorhergehenden Stufen der Religion, zunächst der jüdischen, der griechischen und römischen sich darstellte und jenen Begriff der absoluten Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die Wirklichkeit Gottes, d. h. die Objectivirung seiner als seine Wahrheit zum Resultate hatte. So ist die Weltgeschichte die Darstellung dieser Wahrheit als Resultat im unmittelbaren Bewußtseyn des Geistes.

Wir haben den Gott als Gott freier Menschen, aber zunächst noch in subjectiven, beschränkten Volksgeistern und in zufälliger Phantasiegestaltung gesehen; ferner den Schmerz der Welt nach der Zerdrückung der Volksgeister. Dieser Schmerz war die Geburtsstätte für den Trieb des Geistes, Gott als geistigen zu wissen in allgemeiner Form mit abgestreifter Endlichkeit. Dieses Bedürfniß ist durch den Fortgang der Geschichte, durch die Heraufbildung des Weltgeistes erzeugt worden. Dieser unmittelbare Trieb, diese Sehnsucht, die etwas

Bestimmtes will und verlangt, gleichsam der Instinct des Geistes, der darauf hingetrieben wird, hat eine solche Erscheinung, die Manifestation Gottes als des unendlichen Geistes in der Gestalt eines wirklichen Menschen gefordert.

„Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn," d. h. als der Geist sich so in sich vertieft hatte, seine Unendlichkeit zu wissen, und das Substantielle in der Subjectivität des unmittelbaren Selbstbewußtseyns zu fassen, aber in einer Subjectivität, die zugleich unendliche Negativität und eben damit absolut allgemein ist.

Die Beglaubigung aber, daß dieser der Christ ist, ist eine andere, sie betrifft nur die Bestimmung, daß es dieser und nicht ein anderer dieser, nicht aber dieß, ob also die Idee gar nicht sey. Christus sagte: „lauft nicht dahin und dorthin, das Reich Gottes ist in Euch." Viele Andere unter Juden und Heiden sind als göttliche Gesandten oder als Götter verehrt. Johannes der Täufer ging Christo voraus, unter den Griechen wurden z. B. dem Demetrius Poliorcetes als einem Gotte Statuen errichtet und der römische Kaiser ward als Gott verehrt. Apollonius von Thyana und viele andere galten als Wunderthäter und Herkules war für die Griechen der Mensch, der durch seine Thaten, die zugleich nur Thaten des Gehorsams waren, zu den Göttern eingegangen und Gott geworden war, ohnehin diese Menge der Incarnationen und das Gott werden in der Erhebung zum Brahm bei den Indiern nicht zu erwähnen. Aber nur an Christus konnte sich die Idee, als sie reif und die Zeit erfüllt war, anknüpfen und sich in ihm realisirt sehen. An den Großthaten des Herkules ist die Natur des Geistes noch unvollkommen ausgedrückt. Aber die Geschichte Christi ist Geschichte für die Gemeinde, da sie der Idee schlechthin gemäß ist, während jenen frühern Gestalten nur das Drängen des Geistes nach dieser Bestimmung der an sich seyenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen

zu Grunde liegt und anzuerkennen ist. Dieß ist es, worauf es ankommen muß, dieß ist die Bewahrheitung, der absolute Beweis; dieß ist es, was unter dem Zeugniß des Geistes zu verstehen ist: es ist der Geist, die inwohnende Idee, die Christi Sendung beglaubigt hat, und dieß ist für die, die glaubten, und für uns im entwickelten Begriff die Bewährung. Das ist auch die Bewährung, die eine Macht nach geistiger Weise ist und nicht eine äußere Macht, wie die der Kirche gegen die Ketzer.

Dieß ist denn 2. das Wissen oder der Glaube, denn Glaube ist auch Wissen nur in einer eigenthümlichen Form. Dieß ist zu betrachten.

Es ist also, daß der göttliche Inhalt gesetzt wird als selbstbewußtes Wissen von ihm im Elemente des Bewußtseyns, der Innerlichkeit. Einer Seits, daß der Inhalt die Wahrheit ist und daß es die Wahrheit des unendlichen Geistes überhaupt ist, d. h. sein Wissen ist, so daß er in diesem Wissen seine Freiheit hat, selbst der Proceß ist, seine besondere Individualität abzuwerfen und sich in diesem Inhalte frei zu machen.

Aber der Inhalt ist zunächst für das unmittelbare Bewußtseyn und die Wahrheit konnte für dasselbe erscheinen auf mannigfach sinnliche Weise, denn die Idee ist Eine in Allem, allgemeine Nothwendigkeit, die Wirklichkeit kann nur Spiegel der Idee seyn, aus allem kann daher für das Bewußtseyn die Idee hervorgehen, denn es ist immer die Idee in diesen unendlich vielen Tropfen, die die Idee zurückspiegeln. Die Idee ist vorgestellt, erkannt, geahnet in dem Saamen, der die Frucht ist, die letzte Bestimmung der Frucht erstirbt in der Erde und erst durch diese Negation geht die Pflanze hervor. Solche Geschichte, Anschauung, Darstellung, Erscheinung kann von dem Geist auch zum Allgemeinen erhoben werden, und so wird die Geschichte des Saamens, der Sonne, Symbol der Idee, aber nur Symbol, es sind Gestaltungen, die ihrem eigentlichen

Inhalte nach, der specifischen Qualität nach nicht angemessen sind der Idee, das an ihnen Gewußte fällt außer ihnen, die Bedeutung existirt nicht in ihnen als Bedeutung. Der Gegenstand, der an ihm selbst als der Begriff existirt, ist die geistige Subjectivität, der Mensch, er ist an ihm selbst die Bedeutung, sie fällt nicht außer ihm, er ist alles denkend, alles wissend, er ist nicht Symbol, sondern seine Subjectivität, seine innere Gestalt, sein Selbst ist wesentlich diese Geschichte selbst und die Geschichte des Geistigen ist nicht in einer Existenz, die der Idee unangemessen ist, sondern in ihrem eigenen Elemente. So ist also für die Gemeinde nothwendig, daß der Gedanke, die Idee gegenständlich wird. Aber zunächst ist die Idee an dem Einzelnen in sinnlicher Anschauung vorhanden, diese muß abgestreift werden, die Bedeutung, das ewige wahrhafte Wesen muß hervorgehoben werden. Dieß ist der Glaube der entstehenden Gemeinde. Sie fängt vom Glauben an den Einzelnen an, der einzelne Mensch wird verwandelt von der Gemeinde, wird gewußt als Gott und mit der Bestimmung, das er der Sohn Gottes sey, mit allem dem Endlichen befaßt, das der Subjectivität als solcher in ihrer Entwicklung angehört, aber als Subjectivität ist er von der Substantialität geschieden. Die sinnliche Erscheinung wird nun in Wissen vom Geistigen verwandelt. Es ist also die Gemeinde so anfangend vom Glauben, aber anderer Seits wird er als Geist hervorgebracht. Die verschiedenen Bedeutungen des Glaubens und der Beglaubigung sind hervorzuheben.

Indem der Glaube von der sinnlichen Weise anfängt, hat er eine zeitliche Geschichte vor sich, was er für wahr hält, ist äußere gewöhnliche Begebenheit und die Beglaubigung ist die historische, juristische Weise, ein Factum zu beglaubigen, sinnliche Gewißheit, die Vorstellung der Grundlage hat wieder die sinnliche Gewißheit anderer Personen über gewisse sinnliche Facta zum Grunde gelegt und bringt anderes damit in Verbindung.

Die Lebensgeschichte Christi ist so die äußere Beglaubigung, aber der Glaube verändert seine Bedeutung, nämlich es ist nicht nur um den Glauben zu thun als Glauben an diese äußere Geschichte, sondern daß dieser Mensch Gottes Sohn war. Da wird der sinnliche Inhalt ein ganz anderer, er wird in einen anderen verwandelt und die Forderung ist, dieß soll beglaubigt werden. Der Gegenstand hat sich vollkommen verwandelt, aus einem sinnlich, empirisch existirenden in einen göttlichen, in ein wesentlich höchstes Moment Gottes selbst. Dieser Inhalt ist nichts Sinnliches mehr, wenn also die Forderung gemacht wird, ihn auf die vorige sinnliche Weise zu beglaubigen, so ist diese Weise sogleich unzureichend, weil der Gegenstand ganz anderer Natur ist.

Sollen die Wunder die unmittelbare Bewährung enthalten, so sind sie an und für sich eine nur relative Bewährung oder eine Beglaubigung von untergeordneter Art. Christus sagt als Vorwurf: „wenn ihr nicht Wunder sehet, so glaubet ihr nicht.“ „Es werden viele kommen und zu mir sagen: haben wir nicht in deinem Namen viele Zeichen gethan? und ich werde zu ihnen sagen: ich habe euch nicht erkannt, hebet euch weg von mir“. Was für ein Interesse ist hier noch für dieses Wunderthun übrig gelassen? Das Relative konnte nur für die Interesse haben, die draußen standen, so zu sagen zur Belehrung der Juden und Heiden. Aber die Gemeinde, die formirt ist, bedarf desselben nicht mehr, sie hat den Geist in sich, der in alle Wahrheit leitet und der durch seine Wahrheit als Geist die wahrhafte Gewalt über den Geist ist, d. h. eine Macht, worin dem Geiste seine ganze Freiheit gelassen wird. Das Wunder ist nur eine Gewalt über natürliche Zusammenhänge und damit nur eine Gewalt über den Geist, der in das Bewußtseyn dieser beschränkten Zusammenhänge beschränkt ist. Wie könnte durch die Vorstellung einer solchen Gewalt die ewige Idee selbst zum Bewußtseyn kommen?

Wenn man den Inhalt so bestimmt, daß die Wunder Christi selbst sinnliche Erscheinungen seyen, die historisch beglaubigt werden können, ebenso seine Auferstehung, Himmelfahrt als sinnliche Begebenheiten betrachtet, so ist in Rücksicht auf das Sinnliche es sich nicht handelnd um die sinnliche Beglaubigung dieser Erscheinungen, die Sache wird nicht so gestellt, als ob nicht die Wunder Christi, seine Auferstehung, Himmelfahrt als selbst äußerliche Erscheinungen und sinnliche Begebenheiten ihre genügenden Zeugnisse hätten, sondern es handelt sich um das Verhältniß der sinnlichen Beglaubigung und der sinnlichen Begebenheiten beider zusammen zu dem Geist, zu dem geistigen Inhalt. Die Beglaubigung des Sinnlichen, sie mag einen Inhalt haben, welchen sie will, und sie mag durch Zeugniß oder Anschauung geschehen, bleibt unendlichen Einwendungen unterworfen, weil sinnlich Aeußerliches zum Grunde liegt, was gegen den Geist, das Bewußtseyn, das Andere ist; hier ist Bewußtseyn und Gegenstand getrennt und herrscht diese zum Grunde liegende Trennung, die mit sich führt die Möglichkeit von Irrthum, Täuschung, Mangel an Bildung, ein Factum richtig aufzufassen, so daß man Zweifel haben und die heiligen Schriften, was das bloß Aeußerliche und Geschichtliche betrifft, wie profane Schriften betrachten kann, ohne daß man in den guten Willen der Zeugniß Gebenden Mißtrauen zu setzen braucht. Der sinnliche Inhalt ist nicht an ihm selbst gewiß, weil er es nicht durch den Geist als solchen ist, weil er einen andern Boden hat, nicht durch den Begriff gesetzt ist. Man kann meinen, man müsse durch Vergleichung aller Zeugnisse, Umstände auf den Grund kommen, oder es müssen Entscheidungsgründe für das Eine oder für das Andere sich finden, allein diese ganze Weise der Beglaubigung und der sinnliche Inhalt als solcher ist zurückzustellen gegen das Bedürfniß des Geistes. Was für den Geist Wahrheit haben, was er glauben

soll, muß nicht sinnliches Glauben seyn; was für den Geist wahr ist, ist ein solches, für welches die sinnliche Erscheinung heruntergesetzt wird. Indem der Geist vom Sinnlichen anfängt und zu diesem seiner Würdigen kommt, ist sein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives Verhalten. Es ist dieß eine Hauptbestimmung.

Dennoch bleibt aber immer die Neugierde und Wißbegierde übrig, wie denn die Wunder zu nehmen, zu erklären, zu fassen seyen, und zwar zu fassen in dem Sinne, daß sie keine Wunder, sondern vielmehr natürliche Erfolge seyen. Solche Neugierde setzt aber den Zweifel und den Unglauben voraus und möchte eine plausible Unterstützung finden, wobei die moralische Tugend und die Wahrhaftigkeit der betheiligten Personen gerettet wäre; dann nimmt man an, es sey eine nicht beabsichtigte, d. h. kein Betrug vorgegangen und ist wenigstens so billig und wohlmeinend, daß Christus und seine Freunde ehrliche Leute bleiben sollen. Das kürzeste wäre also, die Wunder überhaupt ganz zu verwerfen; wenn man keine Wunder glaubt, sie der Vernunft entgegen findet, so hilft es nichts, daß sie bewiesen werden; sie sollen auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen, aber unüberwindlich ist es im Menschen, was bloß solche Beglaubigung hat, nicht als Wahrheit gelten zu lassen. Denn hier sind die Beweise nichts als Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten, d. h. nur subjective endliche Gründe.

Oder man muß den Rath geben: habe nur die Zweifel nicht, so sind sie gelöst! Aber ich muß sie haben, ich kann sie nicht auf die Seite legen und die Nothwendigkeit sie zu beantworten, beruht auf der Nothwendigkeit, sie zu haben. Die Reflexion macht diese Ansprüche als absolute, sie fixirt sich auf diese endlichen Gründe, aber in der Frömmigkeit, im wahren Glauben sind diese endlichen Gründe, der endliche Verstand schon längst hinweggeräumt. Solche Neugierde geht schon vom Unglauben aus; der Glaube aber beruht auf dem Zeug-

nisse des Geistes nicht von den Wundern, sondern von der absoluten Wahrheit, von der ewigen Idee, also dem wahrhaften Inhalte und von diesem Standpunkte aus haben die Wunder ein geringes Interesse, sie können ebensosehr nebenher erbaulich als subjective Gründe angeführt, als bei Seite gelassen werden. Dazu kommt, daß die Wunder, wenn sie beglaubigen sollen, selbst erst beglaubigt werden müssen. Aber was durch sie beglaubigt werden soll, ist die Idee, die ihrer nicht bedarf und darum es auch nicht bedarf, sie zu beglaubigen.

Doch ist Folgendes noch zu bemerken: Wunder sind überhaupt Erfolge durch die Macht des Geistes über den natürlichen Zusammenhang, ein Eingreifen in den Gang und in die ewigen Gesetze der Natur. Aber überhaupt ist der Geist dieses Wunder, dieses absolute Eingreifen. Schon das Leben greift in diese sogenannten ewigen Gesetze der Natur ein, es vernichtet z. B. die ewigen Gesetze des Mechanismus und der Chemie. Noch mehr wirkt auf das Leben die Macht des Geistes und seine Schwäche. Schrecken kann Tod, Kummer Krankheit herbeiführen und ebenso hat zu allen Zeiten der unendliche Glaube und das Zutrauen den Krüppel gehend, Taube hörend gemacht u. s. w. Dem neuern Unglauben an solche Erfolge liegt der Aberglaube an die sogenannte Naturmacht und deren Selbstständigkeit gegen den Geist zu Grunde.

Diese Beglaubigung ist aber nur die erste, zufällige Weise des Glaubens. Der eigentliche Glaube ruht im Geiste der Wahrheit. Jene Bewährung betrifft noch ein Verhältniß zur sinnlichen, unmittelbaren Gegenwart; der eigentliche Glaube ist geistig und im Geiste hat die Wahrheit die Idee zum Grunde und indem diese zugleich in der Vorstellung auf zeitliche, endliche Weise an einem diesen Individuum ist, so kann sie als an diesem Individuum realisirt nur erscheinen nach seinem Tode und nach der Entrückung aus der Zeitlichkeit, wenn der Verlauf der Erscheinung selbst zu geistiger Totalität vollendet

ist d. h. darin, an Jesum zu glauben, liegt es selbst, daß dieser Glaube nicht mehr die sinnliche Erscheinung als solche vor sich habe, deren sinnliche Wahrnehmung sonst die Beglaubigung ausmachen soll.

Es ist dasselbe, was in allem Erkennen vorkommt, insofern es auf ein Allgemeines gerichtet ist. Die Gesetze des Himmels hat bekanntlich Keppler entdeckt. Sie gelten für uns auf doppelte Weise, sind das Allgemeine. Man hat von den einzelnen Fällen angefangen, einige Bewegungen auf die Gesetze zurückgeführt, es sind aber nur einzelne Fälle, man könnte denken, daß es Millionen Mal mehr Fälle geben kann, daß es Körper gäbe, die nicht so fallen, selbst auf die himmlischen Körper ist es so kein allgemeines Gesetz. Man ist so allerdings durch Induction mit diesen Gesetzen bekannt geworden, aber das Interesse des Geistes ist, daß ein solches Gesetz an und für sich wahr ist, d. h. aber, daß die Vernunst in ihm ihr Gegenbild habe, dann erkennt sie es als an und für sich wahr. Dagegen tritt dann jenes sinnliche Erkennen in den Hintergrund, es ist wohl Anfangspunkt, Ausgangspunkt, der dankbar anzuerkennen ist, aber solch ein Gesetz steht jetzt für sich selbst, so ist denn seine Beglaubigung eine andere, es ist der Begriff, und die sinnliche Existenz ist nun zu einem Traumbild des Erdenlebens herabgesetzt, über dem eine höhere Region mit eigenem festen Inhalte ist.

Dasselbe Verhältniß findet Statt bei den Beweisen vom Daseyn Gottes, die vom Endlichen aufangen, der Mangel darin ist, daß das Endliche nur auf affirmative Weise gefaßt ist, aber der Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen ist zugleich so, daß der Boden des Endlichen verlassen wird und es herabgesetzt wird zum Untergeordneten, zu einem fernen Bild, das nur noch in der Vergangenheit und Erinnerung besteht, nicht in dem Geist, der sich schlechthin gegenwärtig ist, der jenen Ausgangspunkt verlassen hat und auf einem Boden

von ganz anderer Würde steht. Die Frömmigkeit kann so von allem Veranlassung nehmen, sich zu erbauen, dieß ist denn so der Ausgangspunkt. Man hat bewiesen, daß mehrere Citate Christi aus dem alten Testamente unrichtig sind, so daß das daraus Hervorgehende nicht gegründet ist im unmittelbaren Verstand der Worte. Das Wort sollte auch so ein festes seyn; aber der Geist macht daraus, was das Wahrhafte ist. So ist die sinnliche Geschichte Ausgangspunkt für den Geist, für den Glauben, und diese zwei Bestimmungen müssen unterschieden werden, und erst die Rückkehr des Geistes in sich, das geistige Bewußtseyn ist es, worauf es ankommt.

Es erhellet so, daß die Gemeinde an sich diesen Glaubensinhalt hervorbringt, daß nicht, so zu sagen, durch die Worte der Bibel dieß hervorgebracht wird, sondern durch die Gemeinde. Auch nicht die sinnliche Gegenwart, sondern der Geist lehrt die Gemeinde, daß Christus Gottes Sohn ist, daß er ewig zur Rechten des Vaters im Himmel sitzt. Das ist die Interpretation, das Zeugniß und Decret des Geistes. Wenn dankbare Völker ihre Wohlthäter nur unter die Sterne versetzten, so hat der Geist die Subjectivität als absolutes Moment der göttlichen Natur anerkannt. Die Person Christi ist von der Kirche zu Gottes Sohn decretirt. Die empirische Weise, kirchliche Bestimmung, Concilien u. s. f. geht uns hierbei nichts an. Was ist der Inhalt an und für sich, das ist die Frage. Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte. Was der Geist thut, ist keine Historie; es ist ihm nur um das zu thun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes.

3. Aber es ist dieß auch erschienen, hat Beziehung auf das Subject, ist für dasselbe, und es hat nicht minder wesentliche Beziehung darauf, das Subject soll Bürger des Reiches Gottes seyn.

Dieses, daß das Subject selbst ein Kind Gottes werden soll, enthält, daß die Versöhnung an und für sich vollbracht ist in der göttlichen Idee, und sie dann auch erschienen ist, die Wahrheit gewiß ist dem Menschen. Eben das Gewißseyn ist die Erscheinung, die Idee, wie sie in der Weise des Erscheinens an das Bewußtseyn kommt.

Das Verhältniß des Subjects zu dieser Wahrheit ist, daß das Subject eben zu dieser bewußten Einheit kommt, sich derselben würdigt, sie in sich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geist.

Dieß geschieht durch Vermittlung in sich selbst, und diese Vermittlung ist, daß es diesen Glauben hat: denn der Glaube ist die Wahrheit, die Voraussetzung, daß an und für sich und gewiß die Versöhnung vollbracht ist. Nur vermittelst dieses Glaubens, daß die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht ist, ist das Subject fähig, im Stande, sich selbst in diese Einheit zu setzen. Diese Vermittlung ist absolut nothwendig.

In dieser Beseligung vermittelst dieses Ergreifens ist die Schwierigkeit aufgehoben, die unmittelbar darin liegt, daß das Verhältniß der Gemeinde ist zu dieser Idee ein Verhältniß von einzelnen, besonderen Subjecten zur Idee, aber diese Schwierigkeit ist gehoben in dieser Waheit selbst.

Die Schwierigkeit ist näher, daß das Subject verschieden ist vom göttlichen Geist, was als seine Endlichkeit erscheint. Dieses ist gehoben, und daß es gehoben ist, liegt darin, daß Gott das Herz des Menschen ansieht, den substantiellen Willen, die innerste Alles befassende Subjectivität des Menschen, das innere, wahrhafte, ernstliche Wollen.

Außer diesem inneren Willen, verschieden von dieser innerlichen, substantiellen Wirklichkeit ist am Menschen noch seine Aeußerlichkeit, seine Mangelhaftigkeit, daß er Fehler begehen, daß er existiren kann auf eine Weise, die dieser inner-

lichen, substantiellen Wesentlichkeit, dieser substantiellen, wesentlichen Innerlichkeit nicht angemessen ist.

Aber die Aeußerlichkeit, das Andersseyn überhaupt, die Endlichkeit, Unvollkommenheit, wie sie sich weiter bestimmt, ist zu einem Unwesentlichen herabgesetzt und als solches gewußt. Denn in der Idee ist das Andersseyn des Sohnes ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes, wesentliches, bleibendes, absolutes Moment.

Das ist der Begriff der Gemeinde überhaupt: die Idee, die insofern der Proceß des Subjects in und an ihm selbst ist, welches Subject in den Geist aufgenommen, geistig ist, so, daß der Geist Gottes in ihm wohnt. Dieß sein reines Selbstbewußtseyn ist zugleich Bewußtseyn der Wahrheit, und dieses reine Selbstbewußtseyn, das die Wahrheit weiß und will, ist eben der göttliche Geist in ihm. Oder dieses Selbstbewußtseyn als Glaube ausgesprochen, der auf dem Geiste, d. h. auf einer Vermittlung beruht, die alle endliche Vermittlung aufhebt, ist der von Gott gewirkte Glaube.

b. Die Realisirung der Gemeinde. Die reale Gemeinde ist, was wir im Allgemeinen die Kirche nennen. Das ist nicht mehr das Entstehen der Gemeinde, sondern die bestehende Gemeinde, die sich auch erhält.

Das Bestehen der Gemeinde ist ihr fortdauerndes, ewiges Werden, welches darin begründet ist, daß der Geist dieß ist, sich ewig zu erkennen, sich auszuschließen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtseyns und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln und zu erfassen, indem in dem endlichen Bewußtseyn das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewußtseyn hervorgeht. Aus der Gährung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, duftet der Geist hervor.

In der bestehenden Gemeinde ist nun die Kirche die Veranstaltung überhaupt, daß die Subjecte zu der Wahrheit

kommen, die Wahrheit sich aneignen, und dadurch der heilige Geist in ihnen auch real, wirklich, gegenwärtig werde, in ihnen seine Stätte habe, daß die Wahrheit in ihnen sey und sie im Genusse, in der Bethätigung der Wahrheit, des Geistes seyen, daß sie als Subjecte die Bethätigenden des Geistes seyen.

Das Allgemeine der Kirche ist, daß die Wahrheit hier vorausgesetzt ist, nicht, wie im Entstehen, der heilige Geist erst ausgegossen, erst erzeugt wird, sondern daß die Wahrheit als vorhandene Wahrheit ist. Das ist ein verändertes Verhältniß des Anfangs für das Subject.

1. Diese Wahrheit, die so vorausgesetzt, vorhanden ist, ist die Lehre der Kirche, die Glaubenslehre, und den Inhalt dieser Lehre kennen wir; es ist mit Einem Wort die Lehre von der Versöhnung. Es ist nicht mehr, daß dieser Mensch zu der absoluten Bedeutung erhoben wird durch das Ausgießen, Decretiren des Geistes, sondern daß diese Bedeutung eine gewußte, anerkannte ist.

Diese absolute Befähigung des Subjects ist es, sowohl in ihm selbst, als objectiv Antheil zu nehmen an der Wahrheit, zur Wahrheit zu kommen, in der Wahrheit zu seyn, zum Bewußtseyn derselben zu gelangen. Dieß Bewußtseyn der Lehre ist hier vorausgesetzt, vorhanden.

Es erhellet sowohl, daß eine Lehre nothwendig ist, als daß in dem Bestehen der Gemeinde die Lehre schon fertig ist. Diese Lehre ist es, welche vorstellig gemacht wird, und dieß ist ein Inhalt, in dem an und für sich vollbracht, aufgezeigt ist, was am Individuum als solchem hervorgebracht werden soll.

So als Vorausgesetztes in seinen Elementen, Fertiges ist es, daß sie erst in der Gemeinde selbst ausgebildet wird. Der Geist, der ausgegossen wird, ist erst der Anfang, der anfangende, die Erhebung. Die Gemeinde ist das Bewußtseyn dieses Geistes, das Aussprechen dessen, was der Geist gefunden hat, wovon er getroffen wurde, daß Christus für den

Geist ist. Der Unterschied, ob die Gemeinde auf den Grund einer geschriebenen Urkunde ihr Bewußtseyn ausspricht oder ihre Selbstbestimmungen an die Tradition knüpft, ist kein wesentlicher; die Hauptsache ist, daß sie durch den in ihr gegenwärtigen Geist die unendliche Macht und Vollmacht zur Fortbildung und Fortbestimmung ihrer Lehre ist. Diese Vollmacht beweist sich auch in jenen beiden unterschiedenen Fällen. Die Erklärung einer zu Grunde liegenden Urkunde ist immer selbst wieder Erkenntniß und entwickelt sich zu neuen Bestimmungen und wenn auch in der Tradition an ein Gegebenes, Vorausgesetztes angeknüpft wird, so ist die Traditon selbst in ihrer geschichtlichen Fortbildung wesentlich ein Setzen. Die Lehre wird wesentlich so in der Kirche hervorgebracht, in der Kirche ausgebildet. Sie ist zuerst als Anschauung, Gefühl, als gefühltes, blitzähnliches Zeugniß des Geistes. Aber jene Bestimmung des Hervorbringens ist selbst nur eine einseitige Bestimmung, denn die Wahrheit ist zugleich an sich vorhanden, vorausgesetzt; das Subject ist in den Inhalt schon aufgenommen.

Die Glaubenslehre ist daher wesentlich erst in der Kirche gemacht worden, und es ist dann das Denken, das gebildete Bewußtseyn, das auch darin seine Rechte behauptet, und was es sonst gewonnen an Bildung der Gedanken, an Philosophie — für diese Gedanken und zum Behuf dieser so gewußten Wahrheit verwendet; es bildet sich aus anderm, concretem, noch mit Unreinem gemischten Inhalt die Lehre aus.

Diese vorhandene Lehre muß dann auch erhalten werden in der Kirche, das, was Lehre ist, auch gelehrt werden. Um es der Willkühr und Zufälligkeit der Meinung und Einsicht zu entziehen, als Wahrheit, die an und für sich ist, und als ein Festes zu bewahren, wird es in Symbolen niedergelegt. Es ist, existirt, gilt, ist anerkannt, unmittelbar, aber nicht auf eine sinnliche Weise, daß das Auffassen dieser Lehre

durch die Sinne geschähe, wie die Welt auch ein Vorausgesetztes ist, zu der wir uns als einem Sinnlichen äußerlich verhalten.

Die geistige Wahrheit ist nur als *gewußte* vorhanden; die Weise ihres Erscheinens ist, daß sie gelehrt werde. Der Kirche ist wesentlich die Veranstaltung, daß ein Lehrstand sey, dem aufgetragen ist, diese Lehre vorzutragen.

In dieser Lehre wird das Subject geboren, es fängt an in diesem Zustand der geltenden, vorhandenen Wahrheit, in dem Bewußtseyn derselben. Das ist sein Verhältniß zu dieser an und für sich vorausgesetzten, vorhandenen Wahrheit.

2. Das Individuum, indem es so in der Kirche geboren, ist es sogleich, ob zwar noch bewußtloses, doch *bestimmt, an dieser Wahrheit Theil zu nehmen*, derselben theilhaftig zu werden; seine Bestimmung ist für diese Wahrheit. Die Kirche spricht dieß aus im *Sacrament der Taufe*, der Mensch ist in der Gemeinschaft der Kirche, worin das Böse an und für sich überwunden, Gott an und für sich versöhnt ist.

Die Taufe zeigt an, daß das Kind in der *Gemeinschaft der Kirche*, nicht im Elend geboren wird, nicht antreffen werde eine feindliche Welt, sondern seine Welt die Kirche sey, und sich nur der Gemeinde anzubilden habe, die schon als sein Weltzustand vorhanden ist.

Der Mensch muß zweimal geboren werden, einmal natürlich und sodann geistig, wie der Brahmine. Der Geist ist nicht unmittelbar, er ist nur, wie er sich aus sich gebiert; er ist nur als der Wiedergeborene.

Diese *Wiedergeburt* ist nicht mehr die unendliche Wehmuth, die der Geburtsschmerz der Gemeinde überhaupt ist, der *unendliche reale Schmerz* ist dem Subjecte zwar nicht erspart, aber *gemildert*; denn vorhanden ist noch der Gegensatz der Particularität, der besonderen Interessen, Leidenschaften, Eigensucht. Das natürliche Herz, worin der Mensch befangen ist, ist der Feind, der zu bekämpfen ist; es ist dieß aber nicht

mehr der reale Kampf, aus welchem die Gemeinde hervorgegangen ist.

Zu diesem Individuum verhält sich die Lehre als ein Aeußerliches. Das Kind ist nur erst Geist an sich, noch nicht realisirter Geist, nicht als Geist wirklich, hat nur die Fähigkeit, das Vermögen Geist zu seyn, als Geist wirklich zu werden; so kommt die Wahrheit an es zunächst als ein Vorausgesetztes, Anerkanntes, Geltendes, d. h. es kommt die Wahrheit nothwendig zuerst als Auctorität an den Menschen.

Alle Wahrheit, auch die sinnliche — aber dieß ist keine eigentliche Wahrheit — kommt zunächst in dieser Weise an den Menschen. In unserem sinnlichen Wahrnehmen kommt so die Welt als Auctorität an uns, sie ist, wir finden sie so, wir nehmen sie auf als Seyendes und wir verhalten uns dazu als zu einem Seyenden. Das ist so, und wie es ist, so gilt es.

Die Lehre, das Geistige ist nicht als solche sinnliche Auctorität vorhanden, sondern muß gelehrt werden als geltende Wahrheit. Sitte ist ein Geltendes, eine bestehende Ueberzeugung; weil es aber ein Geistiges ist, sagen wir nicht: es ist, sondern: es gilt. Weil es jedoch an uns kommt so als Seyendes — es ist, und wie es an uns kommt so als ein Geltendes, so nennen wir diese Weise Auctorität.

Dieses, wie der Mensch das Sinnliche zu lernen hat — auf die Auctorität, weil es da ist, weil es ist, hat er sich's gefallen zu lassen; die Sonne ist auch da, und weil sie da ist, muß ich mir's gefallen lassen — so die Lehre, die Wahrheit; sie kommt aber nicht durch sinnliches Wahrnehmen, durch Thätigkeit der Sinne, sondern durch Lehre an uns als ein Seyendes, durch Auctorität. Was im menschlichen Geist, d. i. in seinem wahren Geist ist, wird ihm damit zum Bewußtseyn gebracht als ein Gegenständliches, oder was in ihm ist, wird entwickelt, so, daß er es weiß als die Wahrheit, in der er ist. In solcher Erziehung, Uebung, Bildung und Aneignung handelt

es sich nur um Angewöhnung an das Gute und Wahre. Es ist insofern da nicht darum zu thun, das Böse zu überwinden: denn das Böse ist an und für sich überwunden. Es handelt sich nur um die zufällige Subjectivität. Mit der einen Bestimmung des Glaubens, daß das Subject nicht ist, wie es seyn soll, ist zugleich die absolute Möglichkeit verknüpft, daß es seine Bestimmung erfülle, von Gott zu Gnaden angenommen werde. Dieß ist die Sache des Glaubens. Das Individuum muß die Wahrheit der an sich seyenden Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ergreifen und diese Wahrheit ergreift es im Glauben an Christum; Gott ist so nicht mehr ein Jenseits für dasselbe und das Ergreifen jener Wahrheit ist der ersteren Grundbestimmung entgegengesetzt, daß das Subject nicht sey, wie es seyn soll. Das Kind, insofern es in der Kirche geboren ist, ist in der Freiheit und zur Freiheit geboren, es ist kein absolutes Andersseyn mehr für dasselbe, dieses Andersseyn ist als ein Ueberwundenes, Besiegtes gesetzt.

Es ist bei diesem Hineinbilden nur darum zu thun, das Böse nicht aufkommen zu lassen, wozu die Möglichkeit im Allgemeinen im Menschen liegt; aber insofern das Böse aufkommt, wenn der Mensch Böses thut, so ist dieß zugleich vorhanden als ein an sich Nichtiges, über das der Geist mächtig ist, so, daß der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen.

Die Reue, Buße hat diesen Sinn, daß das Verbrechen durch die Erhebung des Menschen zur Wahrheit gewußt wird als ein an und für sich Ueberwundenes, das keine Macht für sich hat. Daß so das Geschehene ungeschehen gemacht wird, kann nicht auf sinnliche Weise geschehen, aber auf geistige Weise, innerlich Es wird ihm verziehen, er gilt als ein vom Vater Angenommenes unter den Menschen.

Das ist das Geschäft der Kirche, diese Angewöhnung, daß die Erziehung des Geistes immer innerlicher, diese Wahrheit mit seinem Selbst, mit dem Willen des Menschen identischer,

sein Wollen, sein Geist wird. Der Kampf ist vorbei und es ist das Bewußtseyn, daß es nicht ein Kampf ist, wie in der persischen Religion oder in der Kantischen Philosophie, wo das Böse überwunden seyn soll, aber an und für sich dem Guten gegenübersteht, das Höchste der unendliche Progreß ist.

Da ist das Streben unendlich, die Auflösung der Aufgabe ins Unendliche verlegt, wo man beim Sollen stehen bleibt.

Hier ist vielmehr der Widerspruch schon an sich gelöst; es wird im Geiste das Böse als an und für sich überwunden gewußt, und vermittelst dessen, daß es an und für sich überwunden ist, hat das Subject nur seinen Willen gut zu machen, so ist das Böse, die böse That verschwunden.

Hier ist das Bewußtseyn, daß keine Sünde ist, die nicht vergeben werden kann, wenn der natürliche Wille aufgegeben wird, nur nicht die Sünde gegen den heiligen Geist, das Läugnen des Geistes; denn er nur ist die Macht, die alles aufheben kann.

Es giebt der Schwierigkeiten dabei sehr viele, die aus dem Begriff des Geistes und der Freiheit entstehen, einer Seits ist der Geist als allgemeiner Geist und anderer Seits das Fürsichseyn des Menschen, das Fürsichseyn des einzelnen Individuums. Es muß gesagt werden, es ist der göttliche Geist, der die Wiedergeburt bewirkt; dieß ist göttlich freie Gnade, denn alles Göttliche ist frei; es ist nicht Fatum, nicht Schicksal; anderer Seite ist aber auch das Selbstseyn der Seele feststehend, und man sucht nun zu ermitteln, wie viel dem Menschen zukommt; eine Velleitas, Nisus wird ihm gelassen, aber dieß feste Verharren in diesem Verhältnisse ist selbst das Ungeistige. Das erste Seyn, das Selbstseyn, ist an sich der Begriff, an sich der Geist, und das was aufzuheben ist, ist die Form seiner Unmittelbarkeit, seines vereinzelten, particularen Fürsichseyns. Dieß Sichaufheben und Zusichkommen des Begriffs ist aber nicht beschränkter, allgemeiner Geist. Das Thun im Glauben an die an sich seyende Versöhnung ist einer Seits

das Thun des Subjects, anderer Seits das Thun des göttlichen Geistes; der Glaube selbst ist der göttliche Geist, der im Subjecte wirkt; aber so ist dieses nicht ein passives Gefäß, sondern der heilige Geist ist ebenso des Subjectes Geist, indem es den Glauben hat; in diesem Glauben handelt es gegen seine Natürlichkeit, thut sie ab, entfernt sie.

Zur Erläuterung der Antinomie, die in diesem Wege der Seele liegt, kann auch der Unterschied der drei Vorstellungsweisen dienen, die sich in dieser Rücksicht gebildet haben.

a. Die erste, die moralische Ansicht, die ihren Gegensatz an dem ganz äußerlichen Verhältnisse des Selbstbewußtseyns hat, an einem Verhältnisse, das für sich genommen als viertes oder erstes sich stellen würde, nämlich am orientalisch despotischen Verhältniß der Vernichtung des eignen Denkens und Wollens; diese moralische Ansicht setzt den absoluten Zweck, das Wesen des Geistes in einen Zweck des Wollens und zwar des Wollens als nur seines Wollens, so daß diese subjective Seite die Hauptsache ist. Das Gesetz, das Allgemeine, das Vernünftige ist meine Vernünftigkeit in mir, ebenso das Wollen und die Verwirklichung, die es mir zu eigen und zu meinem subjectiven Zwecke macht, ist auch das Meinige und insofern in diese Ansicht auch die Vorstellung von einem Höhern, Höchsten, von Gott und dem Göttlichen eintritt, so ist dieß selbst nur ein Postulat meiner Vernunft, ein von mir Gesetztes. Es soll zwar ein Nichtgesetztes, die schlechthin unabhängige Macht seyn; aber in diesem Nichtgesetztseyn desselben vergesse ich nicht, daß auch dieß Nichtgesetztseyn selbst ein Gesetztseyn durch mich ist. Ob man dieß nun in Form des Postulats ausspricht oder sagt: mein Gefühl von Abhängigkeit oder von Erlösungsbedürftigkeit ist das Erste, das ist dasselbe, denn es ist ebenso die eigene Objectivität der Wahrheit damit aufgehoben.

b. Die Frömmigkeit fügt nun in Ansehung des Ent-

schließens, wie noch mehr in Ansehung des Allgemeinen, des Gesetzes die Ansicht hinzu, daß dieß göttlicher Wille sey und daß auch die Kraft des guten Entschlusses ein Göttliches überhaupt ist, und läßt es bei dieser allgemeinen Beziehung bestehen.

Endlich c. die mystische und kirchliche Ansicht bestimmt diesen Zusammenhang Gottes und des subjectiven Wollens und Seyns näher und bringt ihn in das Verhältniß, dem die Natur der Idee zu Grunde liegt. Die verschiedenen kirchlichen Vorstellungen sind nur verschiedene Versuche der Auflösung dieser Antinomie. Die lutherische Fassung ist ohne Zweifel die geistreichste, wenn sie auch noch nicht vollständig die Form der Idee erreicht hat.

3. Das Letzte in dieser Sphäre ist der Genuß dieser Aneignung, der Gegenwärtigkeit Gottes. Es handelt sich eben um die bewußte Gegenwärtigkeit Gottes, Einheit mit Gott, die unio mystica, das Selbstgefühl Gottes.

Dieß ist das Sacrament des Abendmahls, in welchem auf sinnliche, unmittelbare Weise dem Menschen gegeben wird das Bewußtseyn seiner Versöhnung mit Gott, das Einkehren und Innewohnen des Geistes in ihm.

Indem dieß Selbstgefühl ist, ist es auch eine Bewegung, setzt voraus ein Aufheben Unterschiedener, damit diese negative Einheit herauskommt. Wenn schon die beständige Erhaltung der Gemeinde, die zugleich die ununterbrochene Erschaffung derselben ist, die ewige Wiederholung des Lebens, Leidens und Auferstehens Christi in den Gliedern der Kirche ist, so wird diese Wiederholung ausdrücklich im Sacrament des Abendmahls vollbracht. Das ewige Opfer ist hier dieß, daß der absolute Gehalt, die Einheit des Subjects und des absoluten Objects dem Einzelnen zum unmittelbaren Genuß dargeboten wird und indem der Einzelne versöhnt ist, so ist diese vollbrachte Versöhnung die Auferstehung Christi. Daher ist auch das Abendmahl der Mittelpunkt der christlichen Lehre und von hier aus

erhalten alle Differenzen in der christlichen Kirche ihre Farbe und Bestimmung. Darüber sind nun dreierlei Vorstellungen:

1. Nach der einen Vorstellung ist die Hostie, dieses Aeußerliche, dieses sinnliche, ungeistige Ding durch Consecration der gegenwärtige Gott — Gott als ein Ding, in der Weise eines empirischen Dings, ebenso empirisch von dem Menschen genossen. Indem Gott so als Aeußerliches im Abendmahl, diesem Mittelpunkt der Lehre, gewußt wird, ist diese Aeußerlichkeit die Grundlage der ganzen katholischen Religion. Es entsteht so die Knechtschaft des Wissens und Handelns; durch alle weiteren Bestimmungen geht diese Aeußerlichkeit, indem das Wahre als Festes, Aeußerliches vorgestellt ist. Als so Vorhandenes außerhalb des Subjectes kann es in die Gewalt Anderer kommen; die Kirche ist im Besitz desselben, so wie aller Gnadenmittel; das Subject ist in jeder Hinsicht das passive, empfangende, das nicht wisse, was wahr, recht und gut sey, sondern es nur anzunehmen habe von Andern.

2. Die lutherische Vorstellung ist, daß die Bewegung anfängt von einem Aeußerlichen, das ein gewöhnliches, gemeines Ding ist, daß aber der Genuß, das Selbstgefühl der Gegenwärtigkeit Gottes zu Stande kommt, insoweit und insofern die Aeußerlichkeit verzehrt wird, nicht bloß leiblich, sondern im Geist und Glauben. Im Geist und Glauben nur ist der gegenwärtige Gott. Die sinnliche Gegenwart ist für sich nichts und auch die Consecration macht die Hostie nicht zu einem Gegenstand der Verehrung, sondern der Gegenstand ist allein im Glauben, und so im Verzehren und Vernichten des Sinnlichen die Vereinigung mit Gott und das Bewußtseyn dieser Vereinigung des Subjects mit Gott. Hier ist das große Bewußtseyn aufgegangen, daß außer dem Genuß und Glauben die Hostie ein gemeines, sinnliches Ding ist: der Vorgang ist allein im Geiste des Subjects wahrhaft.

Da ist keine Transsubstantiation — allerdings eine Trans-

substantiation, aber eine solche, wodurch das Aeußerliche aufgehoben wird, die Gegenwart Gottes schlechthin eine geistige ist, so, daß der Glaube des Subjects dazu gehört.

3. Die Vorstellung ist, daß der gegenwärtige Gott in der Vorstellung nur, in der Erinnerung, also insofern nur diese unmittelbare, subjective Gegenwärtigkeit habe. Dieß ist die reformirte Vorstellung, eine geistlose, nur lebhafte Erinnerung der Vergangenheit, nicht göttliche Präsenz, keine wirkliche Geistigkeit. Hier ist das Göttliche, die Wahrheit in die Prosa der Aufklärung und des bloßen Verstandes heruntergefallen, ein bloß moralisches Verhältniß.

c. Die Realisirung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit; dieß enthält zugleich die Umwandlung, Umformung der Gemeinde.

Die Religion ist die geistige und die Gemeinde ist zunächst im Inneren, im Geist als solchen. Dieß Innere, diese sich präsente Subjectivität als innere, nicht in sich entwickelt, ist Gefühl, Empfindung; die Gemeinde hat wesentlich auch Bewußtseyn, Vorstellung, Bedürfnisse, Triebe, weltliche Existenz überhaupt, — aber mit demselben tritt die Trennung, die Unterschiedenheit auf, die göttliche, objective Idee tritt dem Bewußtseyn als Anderes gegenüber, das Theils durch Autorität gegeben, Theils in der Andacht sich zu eigen gemacht ist; oder das Moment des Genusses ist nur ein einzelnes Moment, oder die göttliche Idee, der göttliche Inhalt wird nicht geschaut, nur vorgestellt. Das Jetzt des Genusses zerrinnt in der Vorstellung Theils in ein Jenseits, in einen jenseitigen Himmel, Theils in Vergangenheit, Theils in Zukunft. Der Geist aber ist sich schlechthin gegenwärtig und fordert eine erfüllte Gegenwart, er fordert mehr als nur Liebe, trübe Vorstellungen, er fordert, daß der Inhalt selbst gegenwärtig sey, oder daß das Gefühl, die Empfindung entwickelt, ausgebreitet sey.

So steht die Gemeinde, als das Reich Gottes, einer **Objectivität überhaupt gegenüber.** Die Objectivität als **äußerliche, unmittelbare Welt** ist das Herz mit seinen **Interessen**, eine andere Objectivität ist die der **Reflexion**, des abstracten Gedankens, des Verstandes, und die dritte wahre Objectivität ist die des **Begriffs** und es ist nun zu betrachten, wie der Geist sich in diesen drei Elementen realisirt.

1. In der Religion an sich ist das Herz versöhnt; diese Versöhnung ist so im Herzen, ist geistig — das reine Herz, das diesen Genuß der Gegenwärtigkeit Gottes in ihm und damit die Versöhnung, den Genuß seines Versöhntseyns erlangt. Diese Versöhnung ist aber abstract; das Selbst, das Subject ist nämlich zugleich die Seite dieser geistigen Gegenwärtigkeit, nach welcher eine entwickelte Weltlichkeit in ihm vorhanden ist, und das Reich Gottes, die Gemeinde hat so ein Verhältniß zur **Weltlichkeit.**

Daß nun die Versöhnung **real** sey, dazu gehört, daß in dieser Entwickelung, in dieser Totalität ebenso die Versöhnung gewußt werde, vorhanden, hervorgebracht sey. Für diese Weltlichkeit sind die Principien vorhanden in diesem Geistigen.

Die Wahrheit der Weltlichkeit ist das Geistige näher so, daß das Subject als Gegenstand der göttlichen Gnade, als solches, das versöhnt ist mit Gott, unendlichen Werth hat, schon seiner Bestimmung nach, die dann ausgeführt ist in der Gemeinde. Nach dieser Bestimmung ist dann das Subject gewußt als die unendliche Gewißheit des Geistes seiner selbst, als die Ewigkeit des Geistes.

Dieses so in sich unendliche Subject, seine Bestimmung zur Unendlichkeit ist seine **Freiheit**, ist dieß, daß es freie Person ist, und sich auch so zur Weltlichkeit, Wirklichkeit, als bei sich seyende, in sich versöhnt seyende, schlechthin feste, unendliche Subjectivität verhält. Das ist das Substantielle,

diese seine Bestimmung soll zu Grunde liegen, indem es sich auf die Weltlichkeit bezieht.

Die Vernünftigkeit, Freiheit des Subjects ist, daß das Subject dieß Befreite ist, diese Befreiung erlangt hat durch die Religion, es nach seiner religiösen Bestimmung wesentlich frei ist. Es ist darum zu thun, daß diese Versöhnung in der Weltlichkeit selbst vorgehe.

1) Die erste Form der Versöhnung ist die unmittelbare und eben darum noch nicht die wahrhafte Weise der Versöhnung. Diese Versöhnung erscheint so, daß zuerst die Gemeinde, das Versöhntseyn, das Geistige, dieß Versöhntseyn mit Gott in sich sich erhält abstract von der Weltlichkeit, das Geistige selbst der Weltlichkeit entsagt, sich ein negatives Verhältniß gegen die Welt giebt und eben damit gegen sich: denn die Welt ist im Subject der Trieb zur Natur, zum geselligen Leben, zur Kunst und Wissenschaft.

Das Concrete des Selbst, die Leidenschaften können nicht gegen das Religiöse gerechtfertigt werden dadurch, daß es natürlich ist, aber die mönchische Abstraction enthält dieß, daß das Herz nicht concret entfaltet, als ein nicht Entwickeltes seyn soll, oder daß die Geistigkeit, das Versöhntseyn, das Leben für diese Versöhnung ein in sich concentrirtes, unentwickeltes seyn und bleiben soll. Der Geist aber ist dieß, sich zu entwickeln, zu unterscheiden bis zur Weltlichkeit.

2) Die zweite Form dieser Versöhnung ist, daß die Weltlichkeit und Religiosität einander äußerlich bleiben und doch in Beziehung kommen sollen. So kann die Beziehung, in der beide stehen, nur eine äußerliche seyn, und eine solche, wo Eines über das Andere herrscht und die Versöhnung nicht da ist: das Religiöse soll das Herrschende sey, das Versöhnte, die Kirche soll über das Weltliche herrschen, was unversöhnt ist.

Es ist eine Vereinigung mit der Weltlichkeit, die unver-

söhnt ist, die Weltlichkeit roh in sich und die als roh in sich nur beherrscht wird; aber das Herrschende nimmt diese Weltlichkeit in sich selbst auf, alle Neigungen, alle Leidenschaften, alles, was geistlose Weltlichkeit ist, tritt an der Kirche durch diese Herrschaft selbst hervor, weil das Weltliche nicht an ihm selbst versöhnt ist.

Da ist eine Herrschaft gesetzt vermittelst des Geistlosen, wo das Aeußerliche das Princip ist, wo der Mensch in seinem Verhalten zugleich außer sich ist; es ist das Verhältniß der Unfreiheit überhaupt. In Allem, was menschlich heißt, allen Trieben, Verhältnissen in Beziehung auf Familie, Thätigkeit und Staatsleben ist die Entzweiung hineingesetzt und das Nichtbeisichseyn des Menschen ist das Princip.

Der Mensch ist in Knechtschaft überhaupt in allen diesen Formen, und alle diese Formen gelten als nichtige, unheilige, und er ist, indem er in denselben ist, wesentlich ein Endliches, ein Entzweites, daß dieses ein Nichtgeltendes, das Geltende ein Anderes sey.

Es ist diese Versöhnung mit der Weltlichkeit, mit dem eignen Herzen des Menschen so zusammengebracht, daß diese Versöhnung gerade das Gegentheil ist. Die weitere Ausführung dieses Zerrissenseyns in der Versöhnung selbst ist dann das, was als Verderben der Kirche erscheint, — der absolute Widerspruch des Geistigen in ihm selbst.

3) Die dritte Bestimmung ist, daß dieser Widerspruch sich auflöst in Sittlichkeit, daß das Princip der Freiheit eingedrungen ist in die Weltlichkeit, und indem die Weltlichkeit so gebildet ist dem Begriff, der Vernunft, der Wahrheit, der ewigen Wahrheit selbst gemäß, ist es die concret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille.

In der Organisation des Staates ist es, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeschlagen, diese von jenem durchdrungen und das Weltliche nun an und für sich berechtigt ist;

denn ihre Grundlage ist der göttliche Wille, das Gesetz des Rechts und der Freiheit. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisirt, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dieß ist die wahrhafte Subaction der Weltlichkeit.

Die Institutionen der Sittlichkeit sind göttliche, heilige, nicht in dem Sinn, wo das Heilige dem Sittlichen entgegengesetzt wird, wie Ehelosigkeit das Heilige seyn soll gegen die Ehe, die Familienliebe, oder freiwillige Armuth gegen thätigen Selbsterwerb, gegen das Rechtliche; ebenso der blinde Gehorsam gilt als Heiliges, sondern das Sittliche ist Gehorsam in der Freiheit, freier, vernünftiger Wille, Gehorsam des Subjects gegen das Sittliche. In der Sittlichkeit ist die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vorhanden und vollbracht.

2. Das Zweite ist, daß die ideale Seite nun sich darin für sich heraushebt. In diesem Versöhntseyn des Geistes mit sich weiß sich eben das Innere als bei sich selbst seyend, bei sich selbst zu seyn, und dieses Wissen bei sich selbst zu seyn, ist eben das Denken, das das Versöhntseyn, Beisichselbstseyn, in-Frieden-mit-sich-Seyn, aber in ganz abstractem, unentwickeltem Frieden mit sich ist. Es entsteht so die unendliche Forderung, daß der Inhalt der Religion sich auch dem Denken bewähre, und dieß Bedürfniß ist nicht abzuwenden.

Das Denken ist das Allgemeine, Thätigkeit des Allgemeinen und steht dem Concreten überhaupt, wie dem Aeußerlichen gegenüber. Es ist die Freiheit der Vernunft, die in der Religion erworben worden, die nun im Geiste sich für sich selbst weiß. Diese Freiheit wendet sich nun gegen die bloße geistlose Aeußerlichkeit, die Knechtschaft; denn die Knechtschaft ist dem Begriff der Versöhnung, der Befreiung schlechthin entgegen, und so tritt das Denken ein, das die Aeußerlichkeit, in welcher Form sie auch erscheine, zerstört und ihr Trotz bietet.

Es ist dieß das negative und formelle Thun, das in seiner concreten Gestalt die Aufklärung genannt worden, daß das Denken sich gegen die Aeußerlichkeit wendet und die Freiheit des Geistes behauptet wird, die in der Versöhnung liegt. Dieß Denken, insofern es zuerst auftritt, tritt es als dieß abstract Allgemeine auf, ist gegen das Concrete überhaupt gerichtet und damit auch gegen die Idee Gottes, dagegen, daß Gott der Dreieinige, nicht ein todtes Abstractum ist, sondern dieß, sich zu sich selbst zu verhalten, bei sich selbst zu seyn, zu sich selbst zurückzukehren. Diesen Inhalt der Kirche greift das abstracte Denken an mit seinem Princip der Identität: denn jener concrete Inhalt steht im Widerspruch mit jenem Gesetz der Identität. In dem Concreten sind Bestimmungen, Unterschiede; indem das abstracte Denken sich gegen die Aeußerlichkeit überhaupt kehrt, wendet es sich auch gegen den Unterschied als solchen, das Verhältniß Gottes zu dem Menschen, Einheit beider, göttliche Gnade und menschliche Freiheit — das ist alles Verknüpfung entgegengesetzter Bestimmungen. Die Regel aber ist dem Verstand, diesem abstracten Denken die abstracte Identität; dieses Denken geht also daran, alles Concrete, alle Bestimmungen, allen Inhalt in Gott aufzulösen, und so hat dann die Reflexion als letztes Resultat nur die Gegenständlichkeit der Identität selbst, dieß, daß Gott nichts als das höchste Wesen sey, ohne Bestimmung, leer: denn jede Bestimmung macht concret; er ist ein Jenseits für das Erkennen; denn Erkennen ist Wissen von einem concreten Inhalt. Diese Vollendung der Reflexion macht den Gegensatz zur christlichen Kirche, und ist so alles Concrete in Gott getilgt, so spricht sich dieß etwa so aus: Man kann Gott nicht erkennen — denn Gott erkennen heißt: Gott nach seinen Bestimmungen kennen, er soll aber das reine Abstractum bleiben. In diesem Formellen ist wohl das Princip der Freiheit, der Innerlichkeit, der Religion selbst, aber zunächst nur abstract aufgefaßt.

Das Andere, wodurch Bestimmung hereinkommt in diese Allgemeinheit bei dieser Abstraction, ist kein Anderes als das, was in den natürlichen Neigungen, Trieben des Subjects liegt. Auf diesem Standpunkt wird dann gesagt: der Mensch ist von Natur gut. Indem aber diese reine Subjectivität diese Idealität, reine Freiheit ist, so hält sie sich wohl an die Bestimmung des Guten, aber das Gute selbst muß ebenso auch ein Abstractum bleiben.

Die Bestimmung des Guten ist da die Willkür, die Zufälligkeit des Subjects überhaupt, und so ist das die Spitze dieser Subjectivität, Freiheit, die Verzicht thut auf die Wahrheit und die Entwicklung der Wahrheit, in sich so webt und weiß, daß das, was sie gelten läßt, nur ihre Bestimmungen sind, daß sie Meister ist über das, was gut und böse ist.

Dieß ist ein inneres Weben in sich, das Heuchelei, höchste Eitelkeit eben so wohl seyn kann, als auch mit ruhigen, edeln, frommen Bestrebungen zusammen. Es ist das, was man das fromme Gefühlsleben nennt, worauf der Pietismus sich auch einschränkt, der keine objective Wahrheit anerkennt, gegen die Dogmen, den Inhalt der Religion sich gewendet hat, der zwar auch noch beibehält eine Vermittelung, Beziehung auf Christum, aber diese Beziehung soll im Gefühl, in der inneren Empfindung bleiben. Es hat da jeder so seinen Gott, Christus u. s. f. Particularität, worin jeder so seine individuelle Religion, Weltanschauung u. s. w. hat, ist allerdings im Menschen vorhanden, aber in der Religion, durch das Leben in der Gemeinde wird sie aufgezehrt, hat für den wahrhaft frommen Menschen keine Geltung mehr, wird bei Seite gestellt.

Diesseits des leeren Wesens Gottes steht so die für sich frei, selbstständig gewordene Endlichkeit, die in sich absolut gilt, z. B. als Rechtschaffenheit der Individuen. Die weitere Consequenz ist, daß nicht nur die Objectivität Gottes so jenseits ist, so negirt ist, sondern daß alle anderen objectiven an

und für sich geltenden Bestimmungen für sich verschwinden, welche in der Welt als Recht, sittlich ꝛc. gesetzt werden. Indem das Subject sich auf die Spitze seiner Unendlichkeit zurückzieht, so ist das Gute, Rechte ꝛc. nur in ihm enthalten, es macht dieß alles zu seiner subjectiven Bestimmung, es ist nur sein Gedanke. Die Erfüllung dieses Guten wird dann aus der natürlichen Willkür, Zufälligkeit, Leidenschaft ꝛc. genommen. Dieß Subject ist dann das Bewußtseyn, daß die Objectivität in ihm selbst eingeschlossen ist und diese kein Bestehen hat, es ist nur das Princip der Identität, was ihm gilt, dieß Subject ist das abstracte, es kann erfüllt werden mit was für Inhalt es sey, es hat die Fähigkeit, jeden Inhalt, der dem Menschen so ins Herz gepflanzt ist, zu subsumiren. Die Subjectivität ist so die Willkür selbst und das Wissen ihrer Macht schlechthin, daß sie die Objectivität, das Gute producirt und ihm den Inhalt giebt.

Die andere Entwicklung dieses Standpunktes ist dann die, daß das Subject gegen die Einheit, zu der es sich ausgeleert hat, nicht für sich ist, dagegen nicht seine Particularität behält, sondern sich nur die Bestimmung giebt, sich in die Einheit Gottes zu versenken. Das Subject hat so keinen besondern, noch einen objectiven Zweck, als nur den der Ehre des Einen Gottes. Diese Form ist Religion, es ist darin ein affirmatives Verhältniß zu seinem Wesen, welches dieser Eine ist, das Subject giebt sich darin auf. Diese Religion hat denselben objectiven Inhalt wie die jüdische Religion, aber das Verhältniß des Menschen ist erweitert, es bleibt ihm keine Besonderheit zurück, der jüdische Nationalwerth, der dieses Verhältniß zum Einen setzt, fehlt hier, es ist hier keine Beschränkung, der Mensch verhält sich als reines abstractes Selbstbewußtseyn zu diesem Einen. Es ist die Bestimmung der muhamedanischen Religion. An ihr hat das Christenthum seinen Gegensatz, weil sie in gleicher Sphäre mit

der christlichen Religion steht. Sie ist wie die jüdische geistige Religion, aber nur im abstracten wissenden Geiste ist dieser Gott für das Selbstbewußtseyn und steht mit dem christlichen Gott insofern auf einer Stufe, daß keine Particularität beibehalten ist. Wer Gott fürchtet, ist ihm angenehm und der Mensch hat nur insofern Werth, als er seine Wahrheit setzt in das Wissen, daß dieß der Eine, das Wesen sey. Keine Scheidewand irgend einer Art zwischen den Gläubigen und zwischen ihnen und zwischen Gott ist anerkannt. Vor Gott ist die Bestimmtheit des Subjects nach Stand und Rang aufgehoben, es kann ein Rang, es können Sclaven seyn, dieß ist aber nur als accidentell.

Der Gegensatz des Christlichen und Muhamedanischen ist, daß in Christus die Geistigkeit concret entwickelt ist und als Dreieinigkeit d. h. als Geist gewußt wird und daß die Geschichte des Menschen, das Verhältniß zu dem Einen concrete Geschichte ist, den Anfang hat vom natürlichen Willen, der, wie er nicht seyn soll, ist, und das Aufgeben desselben, das Sichwerden ist durch diese Negation seiner zu diesem seinem Wesen. Der Muhamedaner haßt und verbannt alles Concrete, Gott ist der absolut Eine, wogegen der Mensch keinen Zweck, keine Particularität, keine Eigenthümlichkeit für sich behält. Der existirende Mensch particularisirt sich allerdings in seinen Neigungen, Interessen und diese sind hier um so wilder, ungebändigter, weil die Reflexion ihnen fehlt, aber damit ist auch das vollkommene Gegentheil, alles fallen zu lassen, Gleichgültigkeit gegen jeden Zweck, absoluter Fatalismus, Gleichgültigkeit gegen das Leben, kein praktischer Zweck gilt wesentlich. Indem nun aber der Mensch auch praktisch ist, thätig ist, so kann nun der Zweck nur selbst seyn, die Verehrung des Einen in allen Menschen hervorzubringen, daher ist die muhamedanische Religion wesentlich fanatisch.

Die Reflexion, die wir gesehen haben, steht mit dem Mu-

hamedanismus auf Einer Stufe, daß Gott keinen Inhalt habe, nicht concret sey. Also die Erscheinung Gottes im Fleisch, die Erhebung Christi zum Sohne Gottes, die Verklärung der Endlichkeit der Welt und des Selbstbewußtseyns zur unendlichen Selbstbestimmung Gottes ist hier nicht vorhanden. Das Christenthum gilt nur als *Lehre* und Christus als Gottgesandter, als *göttlicher Lehrer*, also als Lehrer wie Sokrates, nur noch vorzüglicher als dieser, da er ohne Sünde gewesen sey. Das ist aber nur eine Halbheit. Entweder war Christus *nur* ein Mensch oder der „Menschensohn." Von der göttlichen Geschichte bleibt also nichts übrig und von Christo wird eben so gesprochen, wie es im Koran geschieht. Der *Unterschied* dieser Stufe und des Muhamedanismus besteht nur darin, daß der letztere, dessen Anschauung sich im Aether der Unbeschränktheit badet, als diese unendliche Unabhängigkeit, alles Besondere, Genuß, Stand, eigenes Wissen, *alle Eitelkeit schlechthin aufgiebt*. Hingegen der Standpunkt der verständigen Aufklärung, da für sie Gott jenseits ist und kein affirmatives Verhältniß zum Subject hat, stellt den Menschen abstract *für sich* hin, so daß er das affirmative Allgemeine, nur insofern es in ihm ist, anerkannt, aber es nur abstract in ihm hat und daher die Erfüllung desselben nur aus der Zufälligkeit und Willkür entnimmt.

Dennoch ist auch in dieser letzten Form eine *Versöhnung* zu erkennen, diese letzte Erscheinung ist so auch eine *Realisirung des Glaubens*. Indem nämlich aller Inhalt, alle Wahrheit verkommen ist in dieser sich in sich unendlich wissenden, particularen Subjectivität, so ist damit darin das *Princip der subjectiven Freiheit* zum Bewußtseyn gekommen. Das, was *Inneres* in der Gemeinde heißt, ist jetzt *entwickelt in sich*, ist nicht nur Inneres, Gewissen, sondern ist die Subjectivität, die sich selbst urtheilt, unterscheidet, concret ist; die *als ihre Objectivität* ist, die das Allge-

meine in ihr weiß, was sie aus sich hervorbringt, die Subjectivität, die für sich ist, sich in sich bestimmt, als Vollendung des subjectiven Extrems zur Idee in sich ist. Der Mangel hierbei ist, daß dieß nur formell ist, wahre Objectivität entbehrt, es ist die letzte Spitze der formellen Bildung ohne Nothwendigkeit in sich. Zur wahrhaften Vollendung der Idee gehört, daß die Objectivität freigelassen sey, Totalität der Objectivität an ihr selbst sey.

Das Resultat dieser Objectivität ist also, daß im Subject Alles verblasen ist, ohne Objectivität, ohne feste Bestimmtheit, ohne Entwickelung Gottes. Diese letzte Spitze der formalen Bildung unserer Zeit ist zugleich die höchste Rohheit, weil sie von der Bildung nur die Form besitzt.

Wir haben bisher erkannt diese zwei Extreme gegen einander in der Fortbildung der Gemeinde. Das eine war diese Unfreiheit, Knechtschaft des Geistes in der absoluten Region der Freiheit. Das andere die abstracte Subjectivität, die subjective Freiheit ohne Inhalt.

3. Was endlich noch zu betrachten, ist, daß die Subjectivität aus sich entwickelt den Inhalt, aber nach der Nothwendigkeit — den Inhalt als nothwendig und diesen als objectiv, an und für sich seyend weiß und anerkennt. Das ist der Standpunkt der Philosophie, daß der Inhalt in den Begriff sich flüchtet und durch das Denken seine Wiederherstellung und Rechtfertigung erhält.

Dieß Denken ist nicht bloß dieß Abstrahiren und Bestimmen nach dem Gesetz der Identität; dieß Denken ist selbst wesentlich concret und so ist es Begreifen, es ist dieß, daß der Begriff sich zu seiner Totalität, zur Idee bestimmt.

Es ist die fürsichseyende, freie Vernunft, die den Inhalt der Wahrheit entwickelt und rechtfertigt im Wissen, eine Wahrheit anerkennt und erkennt. Der rein subjective Standpunkt, die Verflüchtigung alles Inhalts, die Aufklärung des Verstan-

des so wie der Pietismus erkennt keinen Inhalt und damit keine Wahrheit an.

Der Begriff producirt aber die Wahrheit — das ist die subjective Freiheit — aber anerkennt diesen Inhalt als ein zugleich nicht Producirtes, als an und für sich seyendes Wahres. Dieser objective Standpunkt ist allein fähig, auf gebildete, denkende Weise das Zeugniß des Geistes auszusprechen und abzulegen und ist enthalten in der besseren Dogmatik unserer Zeit.

Dieser Standpunkt ist damit die Rechtfertigung der Religion, insbesondere der christlichen, der wahrhaften Religion: er erkennt den Inhalt nach seiner Nothwendigkeit, nach seiner Vernunft, ebenso erkennt er auch die Formen in der Entwicklung dieses Inhalts. Diese Formen: die Erscheinung Gottes, diese Vorstellung für das sinnliche, geistige Bewußtseyn, das zur Allgemeinheit, zum Denken gekommen ist, diese vollständige Entwickelung für den Geist haben wir gesehen.

Den Inhalt rechtfertigend und die Formen, die Bestimmtheit der Erscheinung erkennend, erkennt das Denken eben damit auch die Schranken der Formen. Die Aufklärung weiß nur von der Negation, Schranke, von der Bestimmtheit als solcher und thut deswegen damit dem Inhalt schlechthin Unrecht.

Die Form, die Bestimmtheit ist nicht nur Endlichkeit, die Schranke, sondern die Form als Totalität der Form ist sie selbst der Begriff, und diese Formen sind nothwendig, wesentlich.

Indem die Reflexion in die Religion eingebrochen ist, so hat das Denken, die Reflexion, eine feindliche Stellung zur Vorstellung in der Religion und zum concreten Inhalt. Das Denken, das so begonnen, hat keinen Aufenthalt mehr, führt sich durch, macht das Gemüth, den Himmel und den erkennenden Geist leer und der religiöse Inhalt flüchtet sich dann in

den Begriff. Hier muß er seine Rechtfertigung erhalten, das Denken sich als concretes und freies fassen, die Unterschiede nicht als nur gesetzt behaltend, sondern sie als frei entlassend, und damit den Inhalt als objectiv anerkennend.

Die Philosophie hat das Geschäft, das Verhältniß zu den beiden vorhergehenden Stufen festzustellen. Die Religion, das fromme Bedürfniß kann auch, wie zum Begriff, so auch ihre Zuflucht nehmen zur Empfindung, zum Gefühl, sich darauf beschränken, daß es die Wahrheit aufgiebt, Verzicht thut, einen Inhalt zu wissen, so daß die heilige Kirche keine Gemeinschaft mehr hat und in Atome zerfällt. Denn die Gemeinschaft ist in der Lehre, aber jedes Individuum hat ein eigenes Gefühl, eigene Empfindungen und eine besondere Weltanschauung. Diese Form entspricht dem Geiste, der auch wissen will, wie er daran ist, nicht. Die Philosophie hat so zwei Gegensätze. Einer Seits der Kirche scheint sie entgegen zu seyn und das hat sie mit der Bildung, mit der Reflexion gemein, daß, indem sie begreift, sie bei der Form der Vorstellung nicht stehen bleibt, sondern sie hat im Gedanken zu begreifen, aber daraus auch die Form der Vorstellung als nothwendig zu erkennen. Aber der Begriff ist dieß Höhere, der auch die unterschiedenen Formen faßt und ihnen Gerechtigkeit widerfahren läßt. Der zweite Gegensatz ist gegen die Aufklärung, gegen die Gleichgültigkeit des Inhalts, gegen die Meinung, gegen die Verzweiflung des Aufgebens der Wahrheit. Die Philosophie hat den Zweck, die Wahrheit zu erkennen, Gott zu erkennen, denn er ist die absolute Wahrheit, insofern ist nichts anderes der Mühe werth gegen Gott und seine Explication. Die Philosophie erkennt Gott wesentlich als den concreten, als geistige, reale Allgemeinheit, die nicht neidisch ist, sondern sich mittheilt. Das Licht schon theilt sich mit. Wer da sagt, Gott sey nicht zu erkennen, der sagt, er ist neidisch

und macht keinen Ernst daraus, an ihn zu glauben, wieviel er auch von Gott spricht. Die Aufklärung, diese Eitelkeit des Verstandes ist die heftigste Gegnerin der Philosophie, sie nimmt es übel, wenn diese die Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt, wenn sie zeigt, daß das Zeugniß des Geistes, der Wahrheit in der Religion niedergelegt ist. In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig nur darum zu thun, die Vernunft der Religion zu zeigen.

In der Philosophie erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtseyn aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf dessen nicht, sie nimmt die Wahrheit als Auctorität auf und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittelst dieser Wahrheit.

Im Glauben ist wohl schon der wahrhafte Inhalt, aber es fehlt ihm noch die Form des Denkens. Alle Formen, die wir früher betrachtet haben: Gefühl, Vorstellung, können wohl den Inhalt der Wahrheit haben, aber sie selbst sind nicht die wahrhafte Form, die den wahrhaften Inhalt nothwendig macht. Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll. —

Der Philosophie ist der Vorwurf gemacht worden, sie stelle sich über die Religion: dieß ist aber schon dem Factum nach falsch, denn sie hat nur diesen und keinen anderen Inhalt, aber sie giebt ihn in der Form des Denkens; sie stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe.

Die Form des Subjects als fühlenden Einzelnen u. s. f. geht das Subject als Einzelnes an: aber das Gefühl als solches ist nicht von der Philosophie ausgestoßen. Es ist die Frage nur, ob der Inhalt des Gefühls die Wahrheit sey, sich im Denken als der wahrhafte erweisen kann. Die Philosophie denkt, was das Subject als solches fühlt und überläßt es demselben, sich mit seinem Gefühl darüber abzufinden. Das

Gefühl ist so nicht durch die Philosophie verworfen, sondern es wird ihm durch dieselbe nur der wahrhafte Inhalt gegeben.

Aber insofern das Denken anfängt, sich in Gegensatz zu setzen gegen das Concrete, so ist der Proceß des Denkens, diesen Gegensatz durchzumachen, bis er zur Versöhnung kommt. Diese Versöhnung ist die Philosophie: die Philosophie ist insofern Theologie, sie stellt dar die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, daß die Natur, das Andersseyn an sich göttlich ist, und daß der endliche Geist Theils an ihm selbst dieß ist, sich zur Versöhnung zu erheben, Theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt.

Diese religiöse Erkenntniß durch den Begriff ist ihrer Natur nach nicht allgemein, ist auch wieder nur Erkenntniß in der Gemeinde und so bilden sich in Rücksicht auf das Reich des Geistes drei Stufen oder Stände: der erste Stand der unmittelbaren, unbefangenen Religion und des Glaubens, der zweite der Stand des Verstandes, der sogenannten Gebildeten, der Reflexion und Aufklärung, und endlich der dritte Stand, die Stufe der Philosophie.

Sehen wir nun aber die Realisirung der Gemeinde, nachdem wir ihr Entstehen und Bestehen betrachtet haben, in ihrer geistigen Wirklichkeit in diesen innern Zwiespalt verfallen, so scheint diese ihre Realisirung zugleich ihr Vergehen zu seyn. Sollte hier aber von einem Untergang gesprochen werden können, da das Reich Gottes für ewig gegründet ist, der heilige Geist als solcher ewig in seiner Gemeinde lebt und die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden? Vom Vergehen sprechen hieße also mit einem Mißton endigen.

Allein, was hilft es? Dieser Mißton ist in der Wirklichkeit vorhanden. Wie in der Zeit des römischen Kaiserthums, weil die allgemeine Einheit in der Religion verschwunden war und das Göttliche profanirt wurde und ferner das allgemeine

politische Leben rath= und thatlos und zutrauenslos war, die Vernunft sich allein in die Form des Privatrechts flüchtete oder weil das An und für sich seyende aufgegeben war, das besondere Wohl zum Zweck erhoben wurde, so ist auch jetzt, da die moralische Ansicht, die selbsteigene Meinung und Ueberzeugung ohne objective Wahrheit sich zum Geltenden gemacht hat, die Sucht des Privatrechts und Genusses an der Tagesordnung. Wenn die Zeit erfüllet ist, daß die Rechtfertigung durch den Begriff Bedürfniß ist, dann ist im unmittelbaren Bewußtseyn, in der Wirklichkeit die Einheit des Innern und Aeußern nicht mehr vorhanden und ist im Glauben nichts gerechtfertigt. Die Härte eines objectiven Befehls, ein äußerliches Daraufhalten, die Macht des Staates kann hier nichts ausrichten; dazu hat der Verfall zu tief eingegriffen. Wenn den Armen nicht mehr das Evangelium gepredigt wird, wenn das Salz dumm geworden und alle Grundfesten stillschweigend hinweggenommen sind, dann weiß das Volk, für dessen gedrungen bleibende Vernunft die Wahrheit nur in der Vorstellung seyn kann, dem Drange seines Innern nicht mehr zu helfen. Es steht dem unendlichen Schmerze noch am nächsten, aber da die Liebe zu einer Liebe und zu einem Genuß ohne allen Schmerz verkehrt ist, so sieht es sich von seinen Lehrern verlassen; diese haben sich zwar durch Reflexion geholfen und in der Endlichkeit, in der Subjectivität und deren Virtuosität und eben damit im Eiteln ihre Befriedigung gefunden, aber darin kann jener substantielle Kern des Volks die seinige nicht finden.

Diesen Mißton hat für uns die philosophische Erkenntniß aufgelöst und der Zweck dieser Vorlesungen war eben, die Vernunft mit der Religion zu versöhnen, diese in ihren mannigfaltigen Gestaltungen als nothwendig zu erkennen und in der offenbaren Religion die Wahrheit und die Idee wiederzufinden.

Aber diese Versöhnung ist selbst nur eine partielle ohne äußere Allgemeinheit, die Philosophie ist in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligthum und ihre Diener bilden einen isolirten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitzthum der Wahrheit zu hüten hat. Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen und ist nicht die unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie.

Anhang.

Vorlesungen

über

die Beweise vom Daseyn Gottes.



Erste Vorlesung.

Diese Vorlesungen sind der Betrachtung der Beweise vom Daseyn Gottes bestimmt; die äußere Veranlassung liegt darin, daß ich in diesem Sommersemester nur Eine Vorlesung über ein Ganzes von Wissenschaft zu halten mich entschließen mußte, und denn doch eine zweite, wenigstens über einen einzelnen wissenschaftlichen Gegenstand hinzufügen wollte. Ich habe dabei dann einen solchen gewählt, welcher mit der anderen Vorlesung, die ich halte, über die Logik, in Verbindung stehe, und eine Art von Ergänzung zu dieser, nicht dem Inhalte, sondern der Form nach, ausmache, indem derselbe nur eine eigenthümliche Gestalt von den Grundbestimmungen der Logik ist; sie sind daher vornehmlich meinen Herren Zuhörern, die an jener andern Theil nehmen, bestimmt, so wie sie denselben auch am verständlichsten seyn werden.

Indem aber unsere Aufgabe ist, die Beweise vom Daseyn Gottes zu betrachten, so scheint von derselben nur Eine Seite in die Logik zu fallen, nämlich die Natur des Beweisens, die andere aber, der Inhalt, welcher Gott ist, gehörte einer andern Sphäre, der Religion und der denkenden Betrachtung derselben, der Religionsphilosophie, an. In der That ist es ein Theil dieser Wissenschaft, der in diesen Vorlesungen für sich herausgehoben und abgehandelt werden soll; im Verfolg wird es sich näher hervorheben, welches Verhältniß derselbe

zum Ganzen der Religionslehre hat, so wie dann auch, daß diese Lehre, insofern sie eine wissenschaftliche ist, und das Logische nicht so auseinanderfallen, wie es nach dem ersten Scheine unseres Zweckes das Ansehen hat, daß das Logische nicht bloß die formelle Seite ausmacht, sondern in der That damit zugleich im Mittelpunkte des Inhalts steht.

Das Erste aber, was uns begegnet, indem wir auf unser Vorhaben überhaupt uns einzulassen anfangen wollten, ist die allgemeine, demselben abgeneigte Ansicht der Bildungsvorurtheile der Zeit. Wenn der Gegenstand, Gott, für sich fähig ist, sogleich durch seinen Namen unsern Geist zu erheben, unser Gemüth aufs innigste zu interessiren, so mag diese Spannung ebenso schnell wieder nachlassen, wenn wir bedenken, daß es die Beweise vom Daseyn Gottes sind, die wir abzuhandeln gehen; die Beweise des Daseyns Gottes sind so sehr in Verruf gekommen, daß sie für etwas antiquirtes, der vormaligen Metaphysik angehöriges gelten, aus deren dürren Oeden wir uns zum lebendigen Glauben zurückgerettet, aus deren trockenem Verstande wir zum warmen Gefühle der Religion uns wieder erhoben haben. Ein Unternehmen, jene morschen Stützen unserer Ueberzeugung davon, daß ein Gott ist, welche für Beweise galten, durch neue Wendungen und Kunststücke eines scharfsinnigen Verstandes aufzufrischen, die durch Einwürfe und Gegenbeweise schwach gewordenen Stellen auszubessern, würde sich selbst durch seine gute Absicht keine Gunst erwerben können; denn nicht dieser oder jener Beweis, diese oder jene Form und Stelle desselben hat ihr Gewicht verloren, sondern das Beweisen religiöser Wahrheit, als solches, ist in der Denkweise der Zeit so sehr um allen Kredit gekommen, daß die Unmöglichkeit solchen Beweisens bereits ein allgemeines Vorurtheil ist, und noch mehr, daß es selbst für irreligiös gilt, solcher Erkenntniß Zutrauen zu schenken und auf ihrem Wege Ueberzeugung von Gott und seiner Natur oder auch nur von seinem Seyn zu suchen. Dieses

Beweisen ist daher auch so sehr außer Kurs gesetzt, daß die Beweise kaum hie und da nur historisch bekannt, ja selbst Theologen, d. i. solchen, welche von den religiösen Wahrheiten eine wissenschaftliche Bekanntschaft haben wollen, unbekannt seyn können.

Die Beweise vom Daseyn Gottes sind aus dem Bedürfnisse, das Denken, die Vernunft zu befriedigen, hervorgegangen; aber dieses Bedürfniß hat in der neueren Bildung eine ganz andere Stellung erhalten, als es vormals hatte, und die Standpunkte sind zunächst zu erwähnen, die sich in dieser Rücksicht ergeben haben; doch da sie im Allgemeinen bekannt sind und sie in ihre Grundlagen zu verfolgen hier nicht der Ort ist, so ist nur an sie zu erinnern, und zwar indem wir uns auf ihre Gestalt, wie sie innerhalb des Bodens des Christenthums sich macht, beschränken. Auf diesem nämlich kommt erst der Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft innerhalb des Menschen selbst zu stehen, tritt der Zweifel in seinen Geist und kann zu der furchtbaren Höhe gelangen, um ihm alle Ruhe zu rauben. An die frühere, Phantasie-Religionen, wie wir sie kurz bezeichnen können, mußte freilich auch das Denken kommen, es mußte unmittelbar sich gegen deren sinnliche Bildungen und weiteren Gehalt mit seinem Gegensatze kehren; die Widersprüche, Feindschaften und Feindseligkeiten, die daraus entsprangen, giebt die äußerliche Geschichte der Philosophie an. Aber die Collisionen gediehen in jenem Kreise nur zur Feindschaft, nicht zum inneren Zwiespalt des Geistes und Gemüths in sich selbst, wie innerhalb des Christenthums, wo die beiden Seiten, die in Widerspruch kommen, die Tiefe des Geistes als ihre eine und damit gemeinschaftliche Wurzel gewinnen, und in dieser Stelle in ihrem Widerspruche zusammengebunden, diese Stelle selbst, den Geist, in seinem Innersten zu zerrütten vermögen. Schon der Ausdruck Glaube, ist dem christlichen vorbehalten; man spricht nicht von griechischem, ägyptischem u. s. w. Glauben, oder vom Glauben an den Zeus, an den Apis u. s. f. Der Glaube

drückt die Innerlichkeit der Gewißheit aus, und zwar die tiefste, concentrirteste, als im Gegensatze gegen alles andere Meinen, Vorstellen, Ueberzeugung oder Wollen; jene Innerlichkeit aber enthält als die tiefste zugleich unmittelbar die abstracteste, das Denken selbst; ein Widerspruch des Denkens gegen diesen Glauben ist daher die qualvollste Entzweiung in den Tiefen des Geistes.

Solches Unglück ist jedoch glücklicherweise, wenn wir so sagen könnten, nicht die einzige Gestalt, in welcher das Verhältniß des Glaubens und Denkens sich befinden müßte. Im Gegentheil stellt sich das Verhältniß friedlich in der Ueberzeugung vor, daß Offenbarung, Glaube, positive Religion und auf der andern Seite Vernunft, Denken überhaupt nicht im Widerspruch seyn müssen, vielmehr nicht nur in Uebereinstimmung seyn können, sondern auch, daß Gott sich in seinen Werken nicht so widerspreche, sich nicht so widersprechen könne, daß der menschliche Geist in seiner Wesenheit, der denkenden Vernunft, in dem, was er ursprünglich an ihm selbst Göttliches zu haben erachtet werden muß, demjenigen, was an ihn durch höhere Erleuchtung über die Natur Gottes und das Verhältniß des Menschen zu derselben gekommen sey, entgegengesetzt seyn müsse. So hat das ganze Mittelalter unter Theologie nichts anderes verstanden, als eine wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Wahrheiten, d. i. eine Erkenntniß wesentlich verbunden mit Philosophie; das Mittelalter ist weit entfernt davon gewesen, das historische Wissen vom Glauben für Wissenschaft zu halten; es hat in den Kirchenvätern und in dem, was zum geschichtlichen Material überhaupt gemacht werden kann, nur Autoritäten, Erbauung und Belehrung über die kirchlichen Lehren gesucht; die Richtung auf das Gegentheil, durch die geschichtliche Behandlung der älteren Zeugnisse und Arbeiten aller Art für die Glaubenslehren, vielmehr die menschliche Entstehung derselben nur auszuforschen, und sie auf diesem Wege auf das Minimum ihrer allerersten Gestalt zu reduciren, die im Widerspruch mit dem Geiste,

der nach dem Entrücken ihrer unmittelbaren Gegenwart auf deren Bekenner, um sie jetzt erst in alle Wahrheit zu leiten, ausgegossen worden, für unfruchtbar auf immer an tieferer Erkenntniß und Entwickelung gehalten werden soll — solche Richtung ist jener Zeit vielmehr unbekannt gewesen. Im Glauben an die Einigkeit dieses Geistes mit sich selbst sind alle, auch die für die Vernunft abstrusesten, Lehren denkend betrachtet und der Versuch auf alle angewendet worden, sie, die für sich Inhalt des Glaubens sind, auch durch vernünftige Gründe zu beweisen. Der große Theologe, Anselm von Canterbury, dessen wir auch sonst noch zu gedenken haben werden, sagt in diesem Sinne, wenn wir im Glauben befestigt sind, so ist es Saumseligkeit, negligentiae mihi esse videtur, das nicht auch zu erkennen, was wir glauben. In der protestantischen Kirche hat es sich ebenso eingefunden, daß verbunden mit der Theologie oder auch neben ihr die vernünftige Erkenntniß der religiösen Wahrheiten gepflegt und in Ehren gehalten worden ist; das Interesse sprach sich dahin aus, zuzusehen, wie weit es das natürliche Licht der Vernunft, die menschliche Vernunft für sich, in der Erkenntniß der Wahrheit bringen könne, mit dem wesentlichen Vorbehalt dabei, daß zugleich durch die Religion dem Menschen höhere Wahrheiten gelehrt worden sind, als die Vernunft aus sich zu entdecken im Stande sey.

Hiermit zeigen sich zwei unterschiedene Sphären herausgebildet, und zunächst ist ein friedliches Verhalten zwischen ihnen durch die Unterscheidung gerechtfertigt worden, daß die Lehren der positiven Religion zwar über, aber nicht wider die Vernunft seyen. — Diese Thätigkeit der denkenden Wissenschaft fand sich äußerlich durch das Beispiel aufgeregt und unterstützt, welches in vorchristlichen oder überhaupt außerchristlichen Religionen vor Augen lag, daß der menschliche Geist sich selbst überlassen tiefe Blicke in die Natur Gottes gethan, und neben seinen Irrthümern auch zu großen Wahrheiten, selbst auf Grund-

wahrheiten, wie das Daseyn Gottes überhaupt und auf die reinere, nicht mit sinnlichen Ingredienzien vermischte, Idee desselben, auf die Unsterblichkeit der Seele, die Vorsehung u. s. f. gekommen ist. So wurde die positive Lehre und die Vernunfterkenntniß der religiösen Wahrheiten friedlich nebeneinander betrieben. Diese Stellung der Vernunft zur Glaubenslehre war jedoch hiermit von dem ersterwähnten Zutrauen der Vernunft verschieden, als welches den höchsten Mysterien der Lehre, der Dreieinigkeit, der Menschwerdung Christi u. s. f. sich nahen durfte, wogegen der nachher erwähnte Standpunkt sich schüchtern auf die Wendung beschränkte, sich nur an dasjenige mit dem Denken zu wagen, was der christlichen Religion mit heidnischen und nichtchristlichen überhaupt gemeinschaftlich sey, was also auch nur bei dem Abstracten der Religion stehen bleiben mußte.

Indem aber einmal die Verschiedenheit zweier solcher Sphären zum Bewußtseyn gekommen, so müssen wir solches Verhältniß der Gleichgültigkeit, in welcher Glaube und Vernunft als neben einander bestehend betrachtet werden sollen, als gedankenlos oder als ein betrügerisches Vorgeben beurtheilen: der Trieb des Denkens zur Einheit führt nothwendig zunächst zur Vergleichung beider Sphären, und dann, indem sie einmal für verschieden gelten, zur Uebereinstimmung des Glaubens nur mit sich selbst und des Denkens nur mit sich selbst, so daß jede Sphäre die andere nicht anerkennt und sie verwirst. Es ist eine der geläufigsten Täuschungen des Verstandes, das Verschiedene, das in dem Einen Mittelpunkte des Geistes ist, dafür anzusehen, daß es nicht nothwendig zur Entgegensetzung und damit zum Widerspruche fortgehen müsse. Der Grund zu dem beginnenden Kampfe des Geistes ist gemacht, wenn einmal das Concrete desselben zum Bewußtseyn des Unterschiedes überhaupt sich analysirt hat. Alles Geistige ist concret; hier haben wir dasselbe in seiner tiefsten Bestimmung vor uns, den Geist nämlich als das Concrete des Glaubens und Denkens; beide sind nicht nur

auf die mannigfaltigste Weise, in unmittelbarem Herüber= und Hinübergehen, vermischt, sondern so innig verbunden mit einander, daß es kein Glauben giebt, welches nicht Reflectiren, Raisonniren, oder Denken überhaupt, so wie kein Denken, welches nicht Glauben, wenn auch nur momentanen, in sich enthalte, — — Glauben, denn Glauben überhaupt ist die Form irgend einer Voraussetzung, einer, woher sie auch komme, festen zu Grunde liegenden Annahme — momentanes Glauben, so nämlich, daß selbst im freien Denken zwar das, was jetzt als Voraussetzung ist, nachher oder vorher gedachtes, begriffenes Resultat ist, aber in dieser Verwandlung der Voraussetzung in Resultat wieder eine Seite hat, welche Voraussetzung, Annahme oder bewußtlose Unmittelbarkeit der Thätigkeit des Geistes ist. Doch die Natur des frei fürsichseyenden Denkens zu exponiren, haben wir hier noch bei Seite zu lassen, und vielmehr zu bemerken, daß um der angegebenen, an und fürsichseyenden Verbindung des Glaubens und Denkens willen es die lange Zeit — wohl mehr als anderthalb tausend Jahre — und die schwerste Arbeit gekostet hat, bis das Denken aus seiner Versinkung in den Glauben das abstracte Bewußtseyn seiner Freiheit gewonnen hat, und damit seiner Selbstständigkeit und seiner vollkommenen Unabhängigkeit, in deren Sinne nichts mehr für dasselbe gelten sollte, was sich nicht vor seinem Richterstuhl ausgewiesen, und als annehmbar vor ihm sich gerechtfertigt hätte. Das Denken so auf das Extrem seiner Freiheit, und es ist nur völlig frei im Extreme, sich setzend und damit die Autorität und das Glauben überhaupt verwerfend, hat den Glauben selbst dahin getrieben, ebenso sich abstract auf sich zu setzen, und zu versuchen, sich des Denkens ganz zu entledigen. Wenigstens kommt er dazu, sich als desselben entledigt und unbedürftig zu erklären; in die Bewußtlosigkeit des allerdings geringen Denkens, das ihm hat übrig bleiben müssen, gehüllt, behauptet er weiter das Denken als der Wahrheit unfähig und ihr verderblich, so daß das Denken dieß allein

vermöge, sein Unvermögen, die Wahrheit zu fassen, einzusehen und seine Richtigkeit sich zu beweisen, daß somit der Selbstmord seine höchste Bestimmung sey. So sehr hat sich das Verhältniß in der Ansicht der Zeit umgekehrt, daß nun das Glauben überhaupt als unmitelbares Wissen gegen das Denken zur einzigen Weise, die Wahrheit zu fassen erhoben worden ist, wie im Gegentheil früher dem Menschen nur das Beruhigung sollte geben können, wessen er als Wahrheit durch den beweisenden Gedanken sich hatte bewußt werden können.

Dieser Standpunkt der Entgegensetzung muß für keinen Gegenstand sich durchdringender und gewichtiger zeigen, als auf den, den wir uns zu betrachten vorgenommen, die Erkenntniß Gottes. Die Herausarbeitung des Unterschiedes von Glauben und Denken zur Entgegensetzung enthält es unmittelbar, daß sie zu formellen Extremen geworden, in denen vom Inhalte abstrahirt worden, so daß sie zunächst nicht mehr mit mit der concreten Bestimmung von religiösem Glauben und Denken der religiösen Gegenstände sich gegenüberstehen, sondern abstract als Glauben überhaupt und als Denken überhaupt oder Erkennen, insofern letzteres nicht bloß Gedankenformen geben, sondern Inhalt in und mit seiner Wahrheit geben soll. Nach dieser Bestimmung wird die Erkenntniß Gottes von der Frage über die Natur der Erkenntniß im Allgemeinen abhängig gemacht, und ehe wir an die Untersuchung des Concreten gehen können, scheint ausgemacht werden zu müssen, ob überhaupt das Bewußtseyn des Wahren denkende Erkenntniß oder Glaube sey könne und müsse. Unsere Absicht, die Erkenntniß vom Seyn Gottes zu betrachten, verwandelte sich in jene allgemeine Betrachtung der Erkenntniß; wie denn die neue philosophische Epoche es zum Anfange und zur Grundlage alles Philosophirens gemacht hat, daß vor dem wirklichen Erkennen, d. i. dem concreten Erkennen eines Gegenstandes, die Natur des Erkennens selbst untersucht werde. Wir liefen hier-

mit die, aber für die Gründlichkeit nothwendige Gefahr, weiter ausholen zu müssen, als die Zeit für den Zweck dieser Vorlesungen gestatten würde. Betrachten wir aber die Forderung näher, in welche wir gerathen zu seyn scheinen, so zeigt sich ganz einfach, daß sich mit derselben nur der Gegenstand, nicht die Sache verändert hätte; wir hätten in beiden Fällen, wenn wir uns mit der Forderung jener Untersuchung einlassen, oder wenn wir directe bei unserem Thema bleiben, zu erkennen; in jenem Fall hätten wir auch einen Gegenstand dafür, nämlich das Erkennen selbst. Indem wir hiermit auch so nicht aus der Thätigkeit des Erkennens, aus dem wirklichen Erkennen herauskämen, so hindert's ja nichts, daß wir nicht den andern Gegenstand, dessen Betrachtung wir nicht beabsichtigen, aus dem Spiele ließen und bei dem unsrigen blieben. Es wird sich aber ferner, indem wir unsern Zweck verfolgen, zeigen, daß das Erkennen unseres Gegenstandes an ihm selbst auch als Erkennen sich rechtfertigen wird. Daß im wahrhaften und wirklichen Erkennen auch die Rechtfertigung des Erkennens liegen wird und muß, weiß man, könnte man sagen, schon zum Voraus; denn dieser Satz ist nichts anderes als eine Tautologie; ebenso als man voraus wissen kann, daß der verlangte Umweg, das Erkennen vor dem wirklichen Erkennen erkennen zu wollen, überflüssig ist, darum, weil dieß in sich selbst widersinnig ist. Wenn man sich aber unter dem Erkennen eine äußerliche Verrichtung vorstellt, durch welche es mit einem Gegenstand nur in mechanisches Verhältniß gebracht, d. i. ihm fremd bleibend, äußerlich auf ihn nur angewendet würde, so ist in solchem Verhältniß freilich das Erkennen als eine besondere Sache für sich gestellt, so daß es wohl seyn könnte, daß dessen Formen nichts mit den Bestimmungen des Gegenstandes gemeinschaftliches hätten, also wenn es sich mit einem solchen zu thun machte, nur in seinen eigenen Formen bliebe, die Bestimmungen des Gegenstandes hiermit nicht erreichte, d. i. nicht ein

wirkliches Erkennen desselben würde. Durch solches Verhältniß wird das Erkennen als endliches und von Endlichem bestimmt; in seinem Gegenstande bleibt etwas und zwar das eigentliche Innere, dessen Begriff, ein ihm Unzugängliches, Fremdes, es hat daran seine Schranke und sein Ende, und ist deswegen beschränkt und endlich. Aber solches Verhältniß als das einzige, letzte, absolute anzunehmen, ist eine geradezu gemachte, ungerechtfertigte Voraussetzung des Verstandes. Die wirkliche Erkenntniß muß, insofern sie nicht außer dem Gegenstande bleibt, sondern sich in der That mit ihm zu thun macht, die dem Gegenstand immanente, die eigene Bewegung der Natur desselben nur in Form des Gedankens ausgedrückt und in das Bewußtseyn aufgenommen seyn.

Hiermit sind vorläufig die Standpunkte der Bildung angegeben worden, welche heutiges Tages bei einer solchen Materie, als wir vor uns haben, in Betracht genommen zu werden pflegen. Sie ist es vorzüglich, oder eigentlich allein, bei der von sich selbst erhellt, daß das, was vorhin gesagt worden ist, daß die Betrachtung des Erkennens von der Betrachtung der Natur seines Gegenstandes nicht verschieden sey, ganz unbeschränkt gelten muß. Ich gebe darum sogleich den allgemeinen Sinn an, in welchem das vorgesetzte Thema, die Beweise vom Daseyn Gottes, genommen und als der wahrhafte aufgezeigt werden wird. Dieser Sinn ist nämlich, daß sie die Erhebung des Menschengeistes zu Gott enthalten und dieselbe für den Gedanken ausdrücken sollen, wie die Erhebung selbst eine Erhebung des Gedankens und in das Reich des Gedankens ist.

Was zunächst überhaupt das Wissen betrifft, so ist der Mensch wesentlich Bewußtseyn; somit ist das Empfundene, der Inhalt, die Bestimmtheit, welche eine Empfindung hat, auch im Bewußtseyn, als ein Vorgestelltes. Das wodurch die Empfindung religiöse Empfindung ist, ist der göttliche Inhalt, er ist darum wesentlich, ein solches, von dem

man überhaupt weiß. Aber dieser Inhalt ist in seinem Wesen keine sinnliche Anschauung oder sinnliche Vorstellung, nicht für die Einbildungskraft, sondern allein für den Gedanken; Gott ist Geist, nur für den Geist, und nur für den reinen Geist, d. i. für den Gedanken; dieser ist die Wurzel solchen Inhalts, wenn auch weiterhin sich Einbildungskraft und selbst Anschauung dazu gesellte, und dieser Inhalt in die Empfindung eintritt. Diese Erhebung des denkenden Geistes zu dem, der selbst der höchste Gedanke ist, zu Gott, ist es also, was wir betrachten wollen.

Dieselbe ist ferner wesentlich in der Natur unseres Geistes begründet, sie ist ihm nothwendig; diese Nothwendigkeit ist es, die wir in dieser Erhebung vor uns haben, und die Darstellung dieser Nothwendigkeit selbst ist nichts anderes als das, was wir sonst Beweisen nennen. Daher haben wir nicht diese Erhebung auswärts zu beweisen; sie beweist sich an ihr selbst, dieß heißt nichts anderes, als sie ist für sich nothwendig; wir haben nur ihrem eigenen Processe zuzusehen, so haben wir daran selbst, da sie in sich nothwendig ist, die Nothwendigkeit, deren Einsicht eben von dem Beweise gewährt werden soll.

Zweite Vorlesung.

Wenn die Aufgabe, die als ein Beweisen des Daseyns Gottes ausgedrückt zu werden pflegte, so, wie sie in der ersten Vorlesung gestellt worden, festgehalten wurde, so sollte damit das Hauptvorurtheil gegen sie gehoben seyn; das Beweisen wurde nämlich dahin bestimmt, daß es nur das Bewußtseyn von der eigenen Bewegung des Gegenstandes in sich sey. Wenn dieser Gedanke auf andere Gegenstände bezogen Schwierigkeiten haben könnte, so müßten sie dagegen bei dem unsrigen verschwin-

den, indem derselbe nicht ein ruhendes Objekt, sondern selbst eine subjektive Bewegung, — die Erhebung des Geistes zu Gott, — eine Thätigkeit, Verlauf, Proceß ist, also an ihm den nothwendigen **Gang** hat, der das Beweisen ausmacht und den die Betrachtung nur aufzunehmen braucht, um das Beweisen zu enthalten. Aber der Ausdruck des Beweises führt allzu bestimmt die Vorstellung eines **nur** subjectiven, zu unserem Behufe zu machenden Weges mit sich, als daß der aufgestellte Begriff für sich schon genügen könnte, ohne diese entgegengesetzte Vorstellung eigens vorzunehmen und zu entfernen. Wir haben uns daher in dieser Vorlesung zunächst über das **Beweisen** überhaupt zu verständigen, und zwar bestimmter darüber, was wir von demselben hier beseitigen und ausschließen. Es ist nicht darum zu thun, zu behaupten, daß es nicht ein solches Beweisen gebe, wie das bezeichnete, sondern seine Schranke anzugeben und einzusehen, daß es nicht, wie fälschlich dafür gehalten wird, die einzige Form des Beweisens ist. Dieß hängt alsdenn mit dem Gegensatze des **unmittelbaren** und des **vermittelten** Wissens zusammen, auf welchen in unserer Zeit das Hauptinteresse in Ansehung des religiösen Wissens und selbst der Religiosität überhaupt gesetzt worden ist, der also ebenfalls erwogen werden soll.

Der Unterschied, der in Ansehung des Erkennens überhaupt bereits berührt wurde, enthält es, daß zwei Arten des Beweisens in Betracht zu nehmen sind, deren die eine allerdings diejenige ist, welche wir nur zum Behufe der Erkenntniß, als einer subjectiven, gebrauchen, deren Thätigkeit und Gang also nur **in uns** fällt und nicht der eigne Gang der betrachteten Sache ist. Daß diese Art des Beweisens in der Wissenschaft von **endlichen** Dingen und deren **endlichem** Inhalte Statt findet, zeigt sich, wenn wir die Beschaffenheit dieses Verfahrens näher erwägen. Nehmen wir zu dem Ende das Beispiel aus einer Wissenschaft, in welcher diese Beweisart zugestan-

denermaßen in ihrer vollendeten Weise angewendet wird. Wenn wir einen geometrischen Satz beweisen, so muß Theils jeder einzelne Theil des Beweises für sich seine Rechtfertigung in sich tragen, so wie wenn wir eine algebraische Gleichung auflösen, Theils aber bestimmt und rechtfertigt sich der ganze Gang des Verfahrens durch den Zweck, den wir dabei haben, und dadurch daß derselbe durch solches Verfahren erreicht wird. Aber man ist sich sehr wohl bewußt, daß das selbst als Sache, deren Größenwerth ich aus der Gleichung entwickele, nicht diese Operationen durchgelaufen, um die Größe zu erlangen, welche es hat, noch daß die Größe der geometrischen Linien, Winkel u. s. f. durch die Reihe von Bestimmungen gegangen und hervorgebracht ist, durch welche wir dazu als zum Resultate gekommen. Die Nothwendigkeit, die wir durch solches Beweisen einsehen, entspricht wohl den einzelnen Bestimmungen des Objects selbst, diese Größenverhältnisse kommen ihm selbst zu; aber das Fortschreiten im Zusammenhange der einen mit der andern fällt ganz in uns; es ist der Proceß, um unsern Zweck der Einsicht zu realisiren, nicht ein Verlauf, durch welchen das Object seine Verhältnisse in sich und deren Zusammenhänge gewänne; so erzeugt es sich selbst nicht oder wird nicht erzeugt, wie wir dasselbe und desselben Verhältnisse im Gange der Einsicht erzeugen.

Außer dem eigentlichen Beweisen, dessen wesentliche Beschaffenheit, da nur diese für den Zweck unserer Betrachtung nöthig ist, herausgehoben worden, wird Beweisen ferner noch im Gebiete des endlichen Wissens auch das genannt, was näher nur ein Weisen ist, — das Aufzeigen einer Vorstellung, eines Satzes, Gesetzes u. s. f. in der Erfahrung überhaupt. Das historische Beweisen brauchen wir für den Gesichtspunkt, aus dem wir das Erkennen hier betrachten, nicht besonders anzuführen, es beruht seinem Stoffe nach gleichfalls auf Erfahrung oder vielmehr Wahrnehmung; es macht von einer Seite keinen

Unterschied, daß es auf fremde Wahrnehmungen und die Zeugnisse von denselben hinweist, das Raisonnement, d. i. der eigne Verstand über den objectiven Zusammenhang der Begebenheiten und Handlungen macht, so wie seine Kritik der Zeugnisse hat in seinem Schließen jene Daten zu Voraussetzungen und Grundlagen. Insofern aber Raisonnement und Kritik die andere wesentliche Seite des historischen Beweisens ausmacht, so behandelt es die Daten als Vorstellungen Anderer; das Subjective tritt so sogleich in den Stoff ein, und gleichfalls subjective Thätigkeit ist das Schließen und Verbinden jenes Stoffes; so daß der Gang und die Geschäftigkeit des Erkennens noch ganz andere Ingredienzien hat, als der Gang der Begebenheiten selbst. Was aber das Weisen in der gegenwärtigen Erfahrung betrifft, so bemüht dasselbe allerdings sich zunächst gleichfalls mit einzelnen Wahrnehmungen, Beobachtungen u. s. f. das ist, mit solchem Stoffe, welcher nur gewiesen wird; aber sein Interesse ist, damit ferner zu beweisen, daß es solche Gattungen und Arten, solche Gesetze, Kräfte, Vermögen, Thätigkeiten in der Natur und im Geiste giebt, als in den Wissenschaften aufgestellt werden. Wir lassen die metaphysischen oder gemein-psychologischen Betrachtungen über das Subjective des Sinnes, des äußern und innern, hinweg, mit welchem die Wahrnehmung geschieht; weiter aber ist der Stoff, indem er in die Wissenschaften eintritt, nicht so belassen wie er in den Sinnen, in der Wahrnehmung ist; der Inhalt der Wissenschaften, — die Gattungen, Arten, Gesetze, Kräfte u. s. f. — wird vielmehr aus jenem Stoffe, der etwa auch sogleich schon mit dem Namen von Erscheinungen bezeichnet wird, durch Analyse, Weglassung des unwesentlich scheinenden, Beibehaltung des wesentlich genannten, (ohne daß eben ein festes Kriterium angegeben würde, was für unwesentlich und was für wesentlich gelten könne), durch Zusammenstellung des Gemeinschaftlichen u. s. f. gebildet. Man giebt zu, daß das Wahrgenommene nicht

selbst diese Abstractionen macht, nicht selbst seine Individuen (oder individuelle Stellungen, Zustände u. s. f.) vergleicht, das Gemeinschaftliche derselben zusammenstellt u. s. f., daß also ein großer Theil der erkennenden Thätigkeit ein subjectives Thun, wie am gewonnenen Inhalt ein Theil seiner Bestimmungen, als logische Form, Product dieses subjectiven Thuns ist. Der Ausdruck Merkmal, wenn man anders diesen matten Ausdruck noch gebrauchen will, bezeichnet sogleich den subjectiven Zweck, Bestimmungen nur zum Behuf unseres Merkens mit Weglassung anderer, die auch am Gegenstande existiren, herauszuziehen; — matt ist jener Ausdruck zu nennen, weil die Gattungs- oder Artbestimmungen sogleich auch für etwas wesentliches, objektives gelten, nicht bloß für unser Merken seyn sollen. — Man kann sich zwar auch so ausdrücken, daß die Gattung in der einen Art Bestimmungen hinweg lasse, die sie in der andern setze, oder die Kraft in der einen Aeußerung Umstände weglasse, die in einer andern vorhanden sind, daß sie eben damit von ihr als unwesentlich gezeigt werden, selbst von ihrer Aeußerung überhaupt ablasse und in die Unthätigkeit, Innerlichkeit sich zurückziehe, auch daß das Gesetz z. B. der Bewegung der Himmelskörper, jeden einzelnen Ort, und diesen Augenblick, in welchem der Himmelskörper denselben einnimmt, verdränge, und eben durch diese continuirliche Abstraction sich als Gesetz erweise; wenn man so das Abstrahiren auch als objective Thätigkeit, wie sie es insofern ist, betrachtet, so ist sie doch sehr verschieden von der subjectiven und deren Producten. Jene läßt den Himmelskörper nach der Abstraction von diesem Orte und von diesem Zeitmoment wieder ebenso nur in den einzelnen vergänglichen Ort und Zeitpunkt zurückfallen, wie die Gattung in der Art ebenso in andern zufälligen oder unwesentlichen Umständen und in der äußerlichen Einzelnheit der Individuen überhaupt erscheinen läßt, u. s. f., wo hingegen die subjective Abstraction das Gesetz wie die Gattung

u. s. f. in seine Allgemeinheit als solche heraushebt, sie in dieser, im Geiste, existiren macht und erhält.

In diesen Gestaltungen des Erkennens, das sich vom bloßen Weisen zum Beweisen fortbestimmt, von der unmittelbaren Gegenständlichkeit zu eigenthümlichen Producten übergeht, kann es Bedürfniß seyn, daß die Methode, die Art und Weise der subjectiven Thätigkeit, für sich erörtert werde, um ihre Ansprüche und ihr Verfahren zu prüfen; indem sie ihre eigene Bestimmungen und die Art ihres Ganges für sich hat, unterschieden von den Bestimmungen und dem Processe des Gegenstandes in ihm selbst. Auch ohne in die Beschaffenheit dieser Erkenntnißweise näher einzutreten, geht aus der einfachen Bestimmung, die wir an ihr gesehen, sogleich dieß hervor, daß, indem sie darauf gestellt ist, mit dem Gegenstand nach subjectiven Formen beschäftigt zu seyn, sie nur Relationen des Gegenstandes aufzufassen fähig ist. Es ist dabei sogar müßig, die Frage zu machen, ob aber diese Relationen objectiv, real — oder selbst nur subjectiv, ideell seyen; — ohnehin daß diese Ausdrücke von Subjectivität und Objectivität, Realität und Idealität, vollkommen vage Abstractionen sind. Der Inhalt, ob er objectiv oder nur subjectiv, reell oder ideell wäre, bleibt immer derselbe, ein Aggregat von Relationen, nicht das An- und Fürsichseyende, der Begriff der Sache oder das Unendliche, um das es dem Erkennen zu thun seyn muß. Wenn jener Inhalt des Erkennens nur von dem schiefen Sinne als nur Relationen enthaltend genommen wird, daß dieß Erscheinungen, als Relationen auf das subjective Erkennen seyen, so ist es dem Resultate nach immer als die große Einsicht, welche die neuere Philosophie gewonnen hat, anzuerkennen, daß die beschriebene Weise des Denkens, Beweisens, Erkennens das Unendliche, das Ewige und Göttliche zu erreichen nicht fähig sey.

Was in der vorhergehenden Exposition von dem Erkennen überhaupt herausgehoben worden ist, und näher das denkende

Erkennen, das uns nur angeht, und das Hauptmoment in demselben, das **Beweisen** betrifft, so hat man dasselbe von der Seite aufgefaßt, daß dasselbe eine Bewegung der denkenden Thätigkeit ist, die außerhalb des Gegenstandes und verschieden von dessen eigenem Werden ist. Theils kann diese Bestimmung als genügend für unsern Zweck angegeben werden, Theils aber ist sie in der That als das Wesentliche gegen die Einseitigkeit, welche in den Reflexionen über die Subjectivität des Erkennens liegt, anzusehen.

In dem Gegensatze des Erkennens gegen den zu erkennenden Gegenstand liegt allerdings die Endlichkeit des Erkennens; aber dieser Gegensatz ist darum noch nicht selbst als unendlich, als absolut zu fassen, und die Producte sind nicht um der bloßen Abstract on der Subjectivität willen, für Erscheinungen zu nehmen, sondern insofern sie selbst durch jenen Gegensatz bestimmt, der Inhalt als solcher durch die angegebene Aeußerlichkeit afficirt ist. Dieser Gesichtspunkt hat eine Folge auf die Beschaffenheit des Inhalts und gewährt eine bestimmte Einsicht, wogegen jene Betrachtung nichts giebt, als die abstracte Kategorie des Subjectiven, welche überdem für absolut genommen wird. Was sich also daraus, wie das Beweisen aufgefaßt worden ist, für die übrigens selbst noch ganz allgemeine Qualität des Inhalts ergiebt, ist unmittelbar dieß überhaupt, daß derselbe, indem in ihm sich das Erkennen äußerlich verhält, selbst als ein äußerlicher dadurch bestimmt ist, näher aus Abstractionen endlicher Bestimmtheiten besteht. Der mathematische Inhalt als solcher ist ohnehin für sich die **Größe**, die geometrischen Figurationen gehören dem Raum an und haben damit ebenso an ihnen selbst das Außereinanderseyn zum Princip, als sie von den reellen Gegenständen unterschieden sind, und nur die einseitige Räumlichkeit derselben, keineswegs aber deren concrete Erfüllung, wodurch diese erst wirklich sind. Ebenso hat die Zahl das Eins zum Princip und ist die Zusammensetzung

einer Vielheit von solchen, die selbstständig sind, also eine in sich ganz äußerliche Verbindung. Die Erkenntniß, die wir hier vor uns haben, kann darum nur in diesem Felde am vollkommensten seyn, weil dasselbe einfache, feste Bestimmungen zuläßt, und die Abhängigkeit derselben von einander, deren Einsicht das Beweisen ist, ebenso fest ist und demselben so den consequenten Fortgang der Nothwendigkeit gewährt; dieß Erkennen ist fähig, die Natur seiner Gegenstände zu erschöpfen. — Die Consequenz des Beweisens ist jedoch nicht auf den mathematischen Inhalt beschränkt, sondern tritt in alle Fächer des natürlichen und geistigen Stoffes ein; wir können aber das insgesammt, was die Consequenz in der Erkenntniß in demselben betrifft, darin zusammenfassen, daß sie auf den Regeln des Schließens beruht; so sind die Beweise vom Daseyn Gottes wesentlich Schlüsse. Die ausdrückliche Untersuchung dieser Formen gehört aber für sich Theils in die Logik, Theils aber muß der Grundmangel derselben bei der vorzunehmenden Erörterung dieser Beweise aufgedeckt werden. Hier genügt es im Zusammenhang mit dem Gesagten dieß Nähere anzumerken, daß die Regeln des Schließens eine Form der Begründung haben, welche in der Art mathematischer Berechnung ist. Der Zusammenhang der Bestimmungen, die einen Schluß ausmachen sollen, beruht auf dem Verhältnisse des Umfangs, den sie gegeneinander haben, und der mit Recht als ein größerer oder kleinerer betrachtet wird; die Bestimmtheit solchen Umfangs ist das Entscheidende über die Richtigkeit der Subsumtion. Aeltere Logiker, wie Lambert, Ploucquet, haben sich die Mühe gegeben, eine Bezeichnung zu erfinden, wodurch der Zusammenhang im Schließen auf die Identität, welche die abstracte mathematische, die Gleichheit ist, zu bringen, so daß das Schließen als der Mechanismus der Rechenexempel aufgezeigt ist. Was aber das Erkennen nach solchem selbst äußerlichen Zusammenhange von Gegenständen, die ihrer eigenen Natur nach äußerlich in

sich sind, weiter betrifft, so werden wir davon sogleich unter dem Namen des vermittelten Erkennens zu sprechen haben und den nähern Gegensatz betrachten.

Was aber diejenigen Gestaltungen betrifft, welche als Gattungen, Gesetze, Kräfte u. s. f. bezeichnet worden sind, so verhält sich das Erkennen gegen sie nicht äußerlich, vielmehr sind sie die Producte desselben; aber das Erkennen, das sie producirt, bringt sie, wie angeführt worden ist, nur durch die Abstraction vom Gegenständlichen hervor; so haben sie in diesem wohl ihre Wurzel, aber sind von der Wirklichkeit wesentlich abgetrennt; sie sind concreter als die mathematischen Figurationen, aber ihr Inhalt geht wesentlich von dem ab, von welchem ausgegangen worden, und der die bewährende Grundlage für sie seyn soll.

Das Mangelhafte dieser Erkenntnißweise ist so in einer andern Modification bemerklich gemacht worden, als in der Betrachtung aufgestellt ist, welche die Producte des Erkennens, weil dieses nur eine subjective Thätigkeit, für Erscheinungen ausgiebt; das Resultat jedoch überhaupt ist gemeinschaftlich, und wir haben nunmehr zu sehen, was demselben entgegengestellt worden ist. Was dem Zwecke des Geistes, daß er des Unendlichen, Ewigen, daß er Gottes inne und in ihm innig werde, ungenügend bestimmt worden ist, ist die Thätigkeit des Geistes, welche denkend überhaupt vermittelst des Abstrahirens, Schließens, Beweisens verfährt. Diese Einsicht, selbst das Product der Gedankenbildung der Zeit, ist von da unmittelbar in das andere Extrem hinübergesprungen, nämlich ein beweisloses, unmittelbares Wissen, ein erkenntnißloses Glauben, gedankenloses Fühlen für die einzige Weise auszugeben, die göttliche Wahrheit zu fassen und in sich zu haben. Es ist versichert worden, daß jene für die höhere Wahrheit unvermögende Erkenntnißweise die ausschließliche, einzige Weise des Erkennens sey. Beide Annahmen hängen aufs engste zusammen; einer Seits haben

wir, in der Untersuchung dessen, was wir uns zu betrachten vorgenommen, jenes Erkennen von seiner Einseitigkeit zu befreien und damit zugleich durch die That zu zeigen, daß es noch ein anderes Erkennen giebt, als jenes, das für das einzige ausgegeben wird, anderer Seits ist die Prätension, welche der Glaube als solcher gegen das Erkennen macht, ein Vorurtheil, das sich für zu fest und sicher hält, als daß dasselbe nicht eine strengere Untersuchung nöthig machte. Nur ist in Ansehung der angegebenen Prätension sogleich zu erinnern, daß der wahre, unbefangene Glaube, je mehr er im Nothfall Prätensionen machen könnte, desto weniger macht, und daß sich der Nothfall nur für die selbst nur verständige, trockene, polemische Behauptung des Glaubens einfindet.

Aber was es für eine Bewandniß mit jenem Glauben oder unmittelbarem Wissen habe, habe ich bereits anderwärts auseinandergesetzt. An der Spitze einer in die jetzige Zeit fallenden Abhandlung über die Beweise vom Daseyn Gottes kann die Behauptung des Glaubens nicht schon für erledigt ausgegeben werden; es ist wenigstens an die Hauptmomente zu erinnern, nach welchen dieselbe zu beurtheilen und an ihren Platz zu stellen ist.

Dritte Vorlesung.

Es ist schon bemerkt, daß die Behauptung des Glaubens, von der die Rede werden soll, außerhalb des wahrhaften, unbefangenen Glaubens fällt; dieser, insofern er zum erkennenden Bewußtseyn fortgebildet ist und damit auch ein Bewußtseyn vom Erkennen hat, geht vielmehr auf das Erkennen ein, zutrauensvoll auf dasselbe, weil er zu allererst zutrauensvoll zu sich, seiner sicher, fest in sich ist. Sondern es ist von dem Glauben die Rede, insofern derselbe polemisch gegen das Erkennen ist,

und sich sogar polemisch selbst gegen das Wissen überhaupt ausspricht; er ist so auch nicht ein Glaube, der sich einem andern Glauben entgegenstellt, Glauben ist das Gemeinschaftliche beider, es ist dann der Inhalt, der gegen den Inhalt kämpft; dieß Einlassen in den Inhalt führt aber unmittelbar das Erkennen mit sich, wenn anders die Widerlegung und Vertheidigung von Religionswahrheit nicht mit äußerlichen Waffen, die dem Glauben und der Religion so sehr als der Erkenntniß fremde sind, geführt werden. Der Glaube, welcher das Erkennen als solches verwirft, geht eben damit der Inhaltslosigkeit zu, und ist zunächst abstract als Glaube überhaupt, wie er sich dem concreten Wissen, dem Erkennen entgegenstellt, ohne Rücksicht auf Inhalt zu nehmen. So abstract ist er in die Einfachheit des Selbstbewußtseyns zurückgezogen; dieses ist in dieser Einfachheit, insofern es noch eine Erfüllung hat, Gefühl, und das was im Wissen Inhalt ist, ist Bestimmtheit des Gefühls. Die Behauptung des abstracten Glaubens führt daher unmittelbar auch auf die Form des Gefühls, in welche die Subjectivität des Wissens sich „als in einen unzugänglichen Ort" verschanzt. — Von beiden sind daher kurz die Gesichtspunkte anzugeben, aus denen ihre Einseitigkeit und damit die Unwahrheit der Art erhellt, in welcher sie als die letzten Grundbestimmungen behauptet werden. Der Glaube, um mit diesem anzufangen, geht davon aus, daß die Richtigkeit des Wissens für absolute Wahrheit erwiesen sey. Wir wollen so verfahren, daß wir ihm diese Voraussetzung lassen und sehen, was er denn nun so an ihm selbst ist.

Vors erste, wenn der Gegensatz so ganz allgemein als Gegensatz des Glaubens und Wissens, wie man oft sprechen hört, gefaßt wird, so ist diese Abstraction sogleich zu rügen; denn Glauben gehört dem Bewußtseyn an, man weiß von dem, was man glaubt; man weiß dasselbe sogar gewiß. Es zeigt sich sogleich als ungereimt, das Glauben und Wissen auf solche allgemeine Weise auch nur trennen zu wollen.

Aber nun wird das Glauben als ein unmittelbares Wissen bezeichnet, und soll damit wesentlich vom vermittelten und vermittelnden Wissen unterschieden werden. Indem wir hier die speculative Erörterung dieser Begriffe bei Seite setzen, um auf dem eignen Felde dieses Behauptens zu bleiben, so setzen wir dieser als absolut behaupteten Trennung das Factum entgegen, daß es kein Wissen giebt, ebenso wenig als ein Empfinden, Vorstellen, Wollen, keine dem Geiste zukommende Thätigkeit, Eigenschaft oder Zustand, was nicht vermittelt und vermittelnd wäre, so wie kein sonstiger Gegenstand der Natur und des Geistes was es sey, im Himmel, auf Erden und unter der Erde, was nicht die Bestimmung der Vermittelung, ebenso wie die der Unmittelbarkeit in sich schlösse. So als allgemeines Factum stellt es die logische Philosophie, — freilich zugleich mit seiner Nothwendigkeit, an die wir hier jedoch nicht zu appelliren nöthig haben, — an dem sämmtlichen Umfang der Denkbestimmungen dar. Von dem sinnlichen Stoffe, es sey der äußern oder der innern Wahnehmung, wird zugegeben, daß er endlich, das ist, daß er nur als vermittelt durch Anderes sey; aber von diesem Stoffe selbst, noch mehr von dem höhern Inhalte des Geistes wird es zugegeben werden, daß er in Kategorien seine Bestimmung habe, und deren Natur erweist sich in der Logik, das angegebene Moment der Vermittelung untrennbar in sich zu haben. Doch hier bleiben wir dabei stehen, uns auf das ganz allgemeine Factum zu berufen; die Facta mögen gefaßt werden in welchem Sinne und Bestimmung es sey. Ohne uns in Beispiele darüber auszubreiten, bleiben wir bei dem Einen Gegenstande stehen, der uns ohnehin hier am nächsten liegt.

Gott ist Thätigkeit, freie, sich auf sich selbst beziehende, bei sich bleibende Thätigkeit; es ist die Grundbestimmung in dem Begriffe oder auch in aller Vorstellung Gottes, Er Selbst

zu seyn, als Vermittelung Seiner mit Sich. Wenn Gott nur als Schöpfer bestimmt wird, so wird seine Thätigkeit nur als hinausgehende, sich aus sich selbst expandirende, als anschauendes Produciren genommen, ohne Rückkehr zu sich selbst. Das Product ist ein Anderes als Er, es ist die Welt; das Hereinbringen der Kategorie der Vermittelung würde sogleich den Sinn mit sich führen, daß Gott vermittelst der Welt seyn sollte; doch würde man wenigstens mit Recht sagen können, daß er nur vermittelst der Welt, vermittelst des Geschöpfs, Schöpfer sey. Allein dieß wäre bloß das Leere einer Tautologie; indem die Bestimmung: Geschöpf, in der ersten, dem Schöpfer unmittelbar selbst liegt; andern Theils aber bleibt das Geschöpf als Welt außer Gott, als ein Anderes gegen denselben, in der Vorstellung stehen, so daß er jenseits seiner Welt, ohne sie an und für sich ist. Aber im Christenthum am wenigsten haben wir Gott nur als schöpferische Thätigkeit, nicht als Geist zu wissen; dieser Religion ist vielmehr das explicirte Bewußtseyn, daß Gott Geist ist, eigenthümlich, daß er eben, wie er an und für sich ist, sich als zum Andern Seiner (der der Sohn heißt), zu sich selbst, daß er sich in ihm selbst als Liebe verhält, wesentlich als diese Vermittelung mit sich ist. Gott ist wohl Schöpfer der Welt und so hinreichend bestimmt; aber Gott mehr als dieß, der wahre Gott ist, daß er die Vermittelung seiner mit sich selbst, diese Liebe ist.

Der Glaube nun, indem er Gott zum Gegenstand seines Bewußtseyns hat, hat eben damit diese Vermittelung zu seinem Gegenstande; so wie der Glaube, als im Individuum existirend, nur ist durch die Belehrung, Erziehung, menschliche Belehrung und Erziehung überhaupt, noch mehr durch die Belehrung und Erziehung durch den Geist Gottes, nur als solche Vermittelung ist. Aber auch ganz abstract, indem Gott oder welches Ding oder Inhalt der Gegenstand des Glaubens sey, ist er wie das Bewußtseyn überhaupt, diese Beziehung des Subjects auf ein

Object, so daß das Glauben oder Wissen nur ist, vermittelst eines Gegenstandes, sonst ist es leere Identität, ein Glauben oder Wissen von Nichts.

Aber umgekehrt liegt darin schon das andere Factum selbst, daß ebenso nichts ist, was nur ausschließlich ein Vermitteltes wäre. Nehmen wir vor uns, was unter der Unmittelbarkeit verstanden wird, so soll sie ohne allen Unterschied, als durch welchen sogleich Vermittelung gesetzt ist, in sich seyn; sie ist die einfache Beziehung auf sich selbst, so ist sie in ihrer selbst unmittelbaren Weise nur Seyn. Alles Wissen nun, vermitteltes oder unmittelbares, wie überhaupt alles Andere, ist wenigstens; und daß es ist, ist selbst das wenigste, das abstracteste, was man von irgend etwas sagen kann; wenn auch nur subjectiv, wie Glauben, Wissen ist, so ist es, kommt ihm das Seyn zu; ebenso wie dem Gegenstande, der nur im Glauben, Wissen ist, ein solches Seyn zukommt. Dieß ist eine sehr einfache Einsicht; aber man kann gegen die Philosophie, eben um dieser Einfachheit selbst willen, ungeduldig werden, daß indem von dieser Fülle und Wärme, welche der Glaube ist, vielmehr weg, und zu solchen Abstractionen, wie Seyn, Unmittelbarkeit, übergegangen werde. Aber in der That ist dieß nicht Schuld der Philosophie; sondern jene Behauptung des Glaubens und unmittelbaren Wissens ist es, die sich auf diese Abstractionen setzt. Darein, daß der Glaube nicht vermitteltes Wissen sey, darein wird der ganze Werth der Sache und die Entscheidung über sie gelegt. Aber wir kommen auch zum Inhalt, oder können vielmehr gleichfalls nur zum Verhältnisse eines Inhalts, zum Wissen, kommen.

Es ist nämlich weiter zu bemerken, daß Unmittelbarkeit im Wissen, welche das Glauben ist, sogleich eine weitere Bestimmung hat, nämlich das Glauben weiß das, an was es glaubt, nicht nur überhaupt, hat nicht nur eine Vorstellung oder Kenntniß davon, sondern weiß es gewiß. Die Gewißheit ist es,

worin der Nerv des Glaubens liegt; dabei begegnet uns aber sogleich ein weiterer Unterschied, wir unterscheiden von der Gewißheit noch die Wahrheit. Wir wissen sehr wohl, daß Vieles für gewiß gewußt worden ist, und gewußt wird, was darum doch nicht wahr ist Die Menschen haben lange genug es für gewiß gewußt, und Millionen wissen es noch für gewiß, um das triviale Beispiel anzuführen, daß die Sonne um die Erde läuft; noch mehr die Aegypter haben geglaubt, sie haben es für gewiß gewußt, daß der Apis, die Griechen, daß der Jupiter u. s. f. ein hoher oder der höchste Gott ist, wie die Indier noch gewiß wissen, daß die Kuh, andere Indier, Mongolen und viele Völker, daß ein Mensch, der Dalai-Lama, Gott ist. Daß diese Gewißheit ausgesprochen und behauptet werde, wird zugestanden; ein Mensch mag ganz wohl noch sagen: ich weiß etwas gewiß, ich glaube es, es ist wahr. Allein zugleich ist eben damit dasselbe zu sagen, jedem andern zugestanden; denn jeder ist Ich, jeder weiß, jeder weiß gewiß. Dieß unumgängliche Zugeständniß aber drückt aus, daß dieß Wissen, Gewiß-Wissen, dieß Abstracte den verschiedensten, entgegengesetztesten Inhalt haben kann, und die Bewährung des Inhalts soll eben in dieser Versicherung des Gewißwissens, des Glaubens liegen. Aber welcher Mensch wird sich hinstellen und sprechen: nur das, was Ich weiß und gewiß weiß, ist wahr; das, was Ich gewiß weiß, ist wahr darum, weil Ich es gewiß weiß. — Ewig steht der bloßen Gewißheit die Wahrheit gegenüber und über die Wahrheit entscheidet die Gewißheit, unmittelbares Wissen, Glaube nicht. Von der wahrhaftig unmittelbarsten, sichtbaren Gewißheit, welche die Apostel und Freunde Christi aus seiner unmittelbaren Gegenwart, seinen eigenen Reden und Aussagen seines Mundes mit ihren Ohren, allen Sinnen und dem Gemüthe schöpften, von solchem Glauben, einer solchen Glaubensquelle verwies er sie auf die Wahrheit, in welche sie durch den Geist erst in weitere Zukunft eingeführt werden sollten. Für etwas weite-

res, als jene aus besagter Quelle geschöpfte höchste Gewißheit, ist nichts vorhanden, als der Gehalt an ihm selbst.

Auf den angegebenen abstracten Formalismus reducirt sich der Glaube, indem er als unmittelbares Wissen gegen vermitteltes bestimmt wird; diese Abstraction erlaubt es, die sinnliche Gewißheit, die ich davon habe, daß ein Körper an mir ist, daß Dinge außer mir sind, nicht nur Glauben zu nennen, sondern aus ihr es abzuleiten oder zu bewähren, was die Natur des Glaubens sey. Man würde aber dem, was in der religiösen Sphäre Glauben geheißen hat, sehr Unrecht thun, wenn man in demselben nur jene Abstraction sehen wollte. Vielmehr soll der Glaube gehaltvoll, er soll ein Inhalt seyn, welcher wahrhafter Inhalt sey; vielmehr von solchem Inhalt, dem die sinnliche Gewißheit, daß ich einen Körper habe, daß sinnliche Dinge mich umgeben, ganz entfernt stehen; er soll Wahrheit enthalten, und zwar eine ganz andere, aus einer ganz anderen Sphäre, als der letztgenannten, der endlichen, sinnlichen Dinge. Die angegebene Richtung auf die formelle Subjectivität muß daher das Glauben als solches selbst zu objectiv finden, denn dasselbe betrifft immer noch Vorstellungen, ein Wissen davon, ein Ueberzeugtseyn von einem Inhalt. Diese letzte Form des Subjectiven, in welcher die Gestalt vom Inhalt und das Vorstellen und Wissen von solchem verschwunden ist, ist die des Gefühls. Von ihr zu sprechen können wir daher gleichfalls nicht Umgang nehmen; sie ist es noch mehr, die in unseren Zeiten, gleichfalls nicht unbefangen, sondern als ein Resultat der Bildung, aus Gründen, denselben, die schon angeführt sind, gefordert wird.

Vierte Vorlesung.

Die Form des Gefühls ist eng mit dem bloßen Glauben als solchem, wie in der vorhergehenden Vorlesung gezeigt wor-

den, verwandt; sie ist das noch intensivere Zurückdrängen des Selbstbewußtseyns in sich, die Entwickelung des Inhalts zur bloßen Gefühlsbestimmtheit.

Die Religion muß gefühlt werden, muß im Gefühl seyn, sonst ist sie nicht Religion; der Glaube kann nicht ohne Gefühl seyn, sonst ist er nicht Religion. — Dieß muß als richtig zugegeben werden; denn das Gefühl ist nichts anderes als meine Subjectivität in ihrer Einfachheit und Unmittelbarkeit; Ich selbst als diese seyende Persönlichkeit. Habe ich die Religion nur als Vorstellung, auch der Glaube ist Gewißheit von Vorstellungen, so ist ihr Inhalt vor mir, er ist noch Gegenstand gegen mich, ist noch nicht identisch mit Mir, als einfachem Selbst; Ich bin nicht durchdrungen von ihm, so daß er meine qualitative Bestimmtheit ausmachte. Es ist die innigste Einheit des Inhalts des Glaubens mit Mir gefordert, auf daß Ich Gehalt, seinen Gehalt habe. So ist er mein Gefühl. Gegen die Religion soll der Mensch nichts für sich zurückbehalten, denn sie ist die innerste Region der Wahrheit; so soll sie nicht nur dieß noch abstracte Ich, welches selbst als Glauben noch Wissen ist, sondern das concrete Ich in seiner einfachen, das Alles desselben in sich befassenden, Persönlichkeit besitzen; das Gefühl ist diese in sich ungetrennte Innigkeit.

Das Gefühl wird jedoch mit der Bestimmtheit verstanden, daß es etwas einzelnes, einen einzelnen Moment dauerndes, so wie ein einzelnes in der Abwechslung mit anderem nach ihm oder neben ihm sey; das Herz hingegen bezeichnet die umfassende Einheit der Gefühle nach ihrer Menge, wie nach der Dauer; es ist der Grund, der ihre Wesentlichkeit außerhalb der Flüchtigkeit des erscheinenden Hervortretens in sich befaßt und aufbewahrt enthält. In dieser ungetrennten Einheit derselben, — denn das Herz drückt den einfachen Puls der lebendigen Geistigkeit aus, — vermag die Religion den unter-

schiedenen Gehalt der Gefühle zu durchdringen und zu ihrer sie haltenden, bemeisternden, regierenden Substanz zu werden.

Damit aber sind wir von selbst sogleich auf die Reflexion geführt, daß das Fühlen und das Herz als solches nur die Eine Seite sind, die Bestimmtheiten des Gefühls und Herzens aber die andere Seite. Und da müssen wir sogleich weiter sagen, daß ebenso wenig die Religion die wahrhafte ist darum, weil sie im Gefühl oder im Herzen ist, als sie darum die wahrhafte ist, weil sie geglaubt, unmittelbar und gewiß gewußt wird. Alle Religionen, die falschesten, unwürdigsten sind gleichfalls im Gefühle und Herzen, wie die wahre. Es giebt ebenso unsittliche, unrechtliche und gottlose Gefühle, als es sittliche, rechtliche und fromme giebt. Aus dem Herzen gehen hervor arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Lästerung u. s. f., d. i. daß es keine arge, sondern gute Gedanken sind, hängt nicht davon ab, daß sie im Herzen sind und aus dem Herzen hervorgehen. Es kommt auf die Bestimmtheit an, welche das Gefühl hat, das im Herzen ist; dieß ist eine so triviale Wahrheit, daß man Bedenken trägt, sie in den Mund zu nehmen, aber es gehört zur Bildung, so weit in der Analyse der Vorstellungen fortgegangen zu seyn, daß das Einfachste und Allgemeinste in Frage gestellt und verneint wird; dieser Verflachung oder Ausklärung, die auf ihre Kühnheit eitel ist, sieht es unbedeutend und unscheinbar aus, triviale Wahrheiten, wie z. B. an die auch hier wieder erinnert werden kann, daß der Mensch von dem Thier sich durchs Denken unterscheidet, das Gefühl aber mit demselben theilt, zurückzurufen. Ist das Gefühl religiöses Gefühl, so ist die Religion seine Bestimmtheit; ist es böses, arges Gefühl, so ist das Böse, Arge seine Bestimmtheit. Diese seine Bestimmtheit ist das, was Inhalt für das Bewußtseyn ist, was im angeführten Spruche Gedanke heißt; das Gefühl ist schlecht um seines schlechten Inhalts willen, das Herz um seiner argen Gedanken willen. Das Ge=

fühl ist die gemeinschaftliche Form für den verschiedenartigsten Inhalt. Es kann schon darum ebenso wenig Rechtfertigung für irgend eine seiner Bestimmtheiten, für seinen Inhalt seyn, als die unmittelbare Gewißheit.

Das Gefühl giebt sich als eine subjective Form kund, wie Etwas in mir ist, wie Ich das Subject von Etwas bin; diese Form ist das einfache, in aller Verschiedenheit des Inhalts sich gleich bleibende, an sich daher unbestimmte; die Abstraction meiner Vereinzelung. Die Bestimmtheit desselben dagegen ist zunächst unterschieden überhaupt, das gegen einander ungleiche, mannigfaltige. Sie muß eben darum für sich von der allgemeinen Form, deren Bestimmtheit sie ist, unterschieden und für sich betrachtet werden; sie hat die Gestalt des Inhalts, der (on his own merits) auf seinen eigenen Werth gestellt, für sich beurtheilt werden muß; auf diesen Werth kommt es für den Werth des Gefühls an. Dieser Inhalt muß zum Voraus, unabhängig vom Gefühl, wahrhaft seyn, wie die Religion für sich wahrhaft ist; — er ist das in sich Nothwendige und Allgemeine, — die Sache, welche sich zu einem Reiche von Wahrheiten wie von Gesetzen, wie zu einem Reiche der Kenntniß derselben und ihres letzten Grundes, Gottes entwickelt.

Ich deute nur mit wenigem die Folgen an, wenn das unmittelbare Wissen und das Gefühl als solches zum Princip gemacht werden. Ihre Concentration ist es selbst, welche für den Inhalt die Vereinfachung, die Abstraction, die Unbestimmtheit mit sich führt. Daher reduciren sie beide den göttlichen Inhalt, es sey der religiöse als solcher, wie der rechtliche und sittliche, auf das Minimum, auf das Abstracteste. Damit fällt das Bestimmen des Inhalts auf die Willkür, denn in jenem Minimum selbst ist nichts bestimmtes vorhanden. Dieß ist eine wichtige, ebenso theoretische als praktische Folge; — vornehmlich eine praktische, denn indem für die Rechtfertigung der Gesin-

nung und des Handelns doch Gründe nothwendig werden, müßte das Raisonnement noch sehr ungebildet und ungeschickt seyn, wenn es nicht gute Gründe der Willkür anzugeben wüßte.

Eine andere Seite in der Stellung, welche das Zurückziehen in das unmittelbare Wissen und ins Gefühl hervorbringt, betrifft das Verhältniß zu anderen Menschen, ihre geistige Gemeinschaft. Das Objective, die Sache, ist das an und für sich Allgemeine und so ist es auch für Alle. Als das Allgemeinste ist es an sich Gedanke überhaupt; und der Gedanke ist der gemeinschaftliche Boden. Wer, wie ich sonst gesagt habe, sich auf das Gefühl, auf unmittelbares Wissen, auf seine Vorstellung oder seine Gedanken beruft, schließt sich in seine Particularität ein, bricht die Gemeinschaftlichkeit mit anderen ab; — man muß ihn stehen lassen. Aber solches Gefühl und Herz läßt sich noch näher ins Gefühl und Herz sehen. Aus Grundsatz sich darauf beschränkend, setzt das Bewußtseyn eines Inhalts ihn auf die Bestimmtheit seiner selbst herab; es hält sich wesentlich als Selbstbewußtseyn fest, dem solche Bestimmtheit inhärirt; das Selbst ist dem Bewußtseyn der Gegenstand, den es vor sich hat, die Substanz, die den Inhalt nur als ein Attribut, als ein Prädicat an ihm hat, so daß nicht er das Selbstständige ist, in welchem das Subject sich aufhebt. Dieses ist sich auf solche Weise ein fixirter Zustand, den man das Gefühlsleben genannt hat. In der sogenannten Ironie, die damit verwandt ist, ist Ich selbst abstracter nur in der Beziehung auf sich selbst; es steht im Unterschiede seiner selbst von dem Inhalt, als reines Bewußtseyn seiner selbst getrennt von ihm. Im Gefühlsleben ist das Subject mehr in der angegebenen Identität mit dem Inhalte, es ist in ihm bestimmtes Bewußtseyn, und bleibt so als dieses Ich selbst sich Gegenstand und Zweck; als religiöses Ich selbst ist es sich Zweck, dieses Ich selbst ist sich Gegenstand und Zweck überhaupt, in dem Ausdrucke überhaupt, daß Ich selig werde; und insofern diese

Seligkeit durch den Glauben an die Wahrheit vermittelt ist, daß Ich von der Wahrheit erfüllt, von ihr durchdrungen sey. Erfüllt somit mit Sehnsucht ist es unbefriedigt in sich; aber diese Sehnsucht ist die Sehnsucht der Religion; es ist somit darin befriedigt, diese Sehnsucht in sich zu haben; in der Sehnsucht hat es das subjective Bewußtseyn seiner, und seiner als des religiösen Selbst. Hinausgerissen über sich nur in der Sehnsucht, behält es sich selbst eben in ihr und das Bewußtseyn seiner Befriedigung und, nahe dabei, seiner Zufriedenheit mit sich. Es liegt aber in dieser Innerlichkeit auch das entgegengesetzte Verhältniß der unglücklichsten Entzweiung reiner Gemüther. Indem Ich Mich als dieses besondere und abstracte Ich festhalte, und vergleiche meine Besonderheiten, Regungen, Neigungen und Gedanken mit dem, womit Ich erfüllt seyn soll, so kann Ich diesen Gegensatz als den quälenden Widerspruch meiner empfinden, der dadurch perennirend wird, daß Ich als dieses subjective Mich im Zwecke und vor Augen habe, es mir um Mich als Mich zu thun ist. Diese feste Reflexion selbst hindert es, daß Ich von dem substantiellen Inhalte, von der Sache erfüllt werden kann; denn in der Sache vergesse Ich Mich; indem Ich mich in sie vertiefe, verschwindet von selbst jene Reflexion auf Mich; Ich bin als subjectives bestimmt nur im Gegensatze gegen die Sache, der mir durch die Reflexion auf Mich verbleibt. So mich außerhalb der Sache haltend, lenkt sich, indem sie mein Zweck ist, das Interesse von der Aufmerksamkeit auf diese, auf Mich zurück, ich leere mich perennirend aus, und enthalte mich in dieser Leerheit. Diese Hohlheit bei dem höchsten Zwecke des Individuums, dem frommen Bestrebt- und Bekümmertseyn um das Wohl seiner Seele, hat zu den grausamsten Erscheinungen einer kraftlosen Wirklichkeit, von dem stillen Kummer eines liebenden Gemüths an bis zu den Seelenleiden der Verzweiflung und der Verrücktheit geführt, — doch mehr in früheren Zeiten als in späteren, wo

mehr die Befriedigung in der Sehnsucht über deren Entzweiung die Oberhand gewinnt, und jene Zufriedenheit und selbst die Ironie in ihr hervorbringt. Solche Unwirklichkeit des Herzens ist nicht nur eine Leerheit desselben, auch ebenso sehr Engherzigkeit; das, womit es erfüllt ist, ist sein eigenes formelles Subject; es behält dieses Ich zu seinem Gegenstand und Zweck. Nur das an und für sich seyende Allgemeine ist weit, und das Herz erweitert sich in sich, nur indem es darein eingeht und in diesem Gehalte sich ausbreitet, welcher ebenso der religiöse als der sittliche und rechtliche Gehalt ist. Die Liebe überhaupt ist das Ablassen von der Beschränkung des Herzens auf seinen besonderen Punkt, und die Aufnahme der Liebe Gottes in dasselbe ist die Aufnahme der Entfaltung seines Geistes, die allen wahrhaften Inhalt in sich begreift und in dieser Objectivität die Eigenheit des Herzens aufzehrt. In diesem Gehalte aufgegeben ist die Subjectivität die für das Herz selbst einseitige Form, welches damit der Trieb ist, sie abzustreifen, — und dieser ist der Trieb zu handeln überhaupt, was näher heißt, an dem Handeln des an und fürsichseyenden göttlichen und darum absolute Macht und Gewalt habenden Inhalts Theil zu nehmen. Dieß ist dann die Wirklichkeit des Herzens und sie ist ungetrennt jene innerliche und die äußerliche Wirklichkeit.

Wenn wir so zwischen dem, weil es in die Sache vertieft und versenkt ist, unbefangenen Herzen und dem in der Reflexion auf sich selbst befangenen unterschieden haben, so macht der Unterschied das Verhältniß zum Gehalte aus. In sich und damit außer diesem Gehalte sich haltend, ist dieses Herz von sich in einem äußerlichen und zufälligen Verhältnisse zu demselben; dieser Zusammenhang, der darauf führt, aus seinem Gefühl Recht zu sprechen und das Gesetz zu geben, ist früher schon erwähnt worden. Die Subjectivität setzt der Objectivität des Handelns, das ist, dem Handeln aus dem wahrhaften Gehalt, das Gefühl, und das unmittelbare Wissen diesem Gehalt und dem denkenden

Erkennen desselben entgegen. Wir setzen aber hier die Betrachtung des Handelns auf die Seite; und bemerken darüber nur dieß, daß eben dieser Gehalt, die Gesetze des Rechts und der Sittlichkeit, die Gebote Gottes, ihrer Natur nach das in sich Allgemeine sind und darum in der Region des Denkens ihre Wurzel und Stand haben. Wenn zuweilen die Gesetze des Rechts und der Sittlichkeit nur als Gebote der Willkür Gottes, dieß wäre in der That der Unvernunft Gottes, angesehen werden, so hätte es zu weit hin, um von da aus anfangen zu wollen; aber das Feststellen, die Untersuchung, wie die Ueberzeugung des Subjects von der Wahrheit der Bestimmungen, die ihm als die Grundlagen seines Handelns gelten sollen, ist denkendes Erkennen; indem das unbefangene Herz ihnen zu eigen ist, seine Einsicht sey noch so unentwickelt und die Prätension derselben auf Selbstständigkeit ihm noch fremde, die Autorität vielmehr noch der Weg, auf dem es zu denselben gekommen ist, so ist dieser Theil des Herzens, in welchem sie eingepflanzt sind, nur die Stätte des denkenden Bewußtseyns, denn sie selbst sind die Gedanken des Handelns, die in sich allgemeinen Grundsätze. Dieses Herz kann darum auch nichts gegen die Entwickelung dieses seines objectiven Bodens haben, ebenso wenig als über die seiner Wahrheiten, welche für sich zunächst mehr als theoretische Wahrheiten seines religiösen Glaubens erscheinen. Wie aber schon dieser Besitz und die intensive Innigkeit desselben nur durch die Vermittelung der Erziehung, welche sein Denken und Erkenntniß ebenso als sein Wollen in Anspruch genommen hat, in ihm ist, so ist noch mehr der weiter entwickelte Inhalt und die Umwandlung des Kreises seiner Vorstellungen, die an sich in der Stätte einheimisch sind, auch in das Bewußtseyn der Form des Gedankens, vermittelndes und vermitteltes Erkennen.

Fünfte Vorlesung.

Um das Bisherige zusammen zu fassen, sagen wir: Unser Herz soll sich nicht vor dem Erkennen scheuen; die Bestimmtheit des Gefühls, der Inhalt des Herzens soll Gehalt haben; Gefühl, Herz soll von der Sache erfüllt und damit weit und wahrhaft seyn; die Sache aber, der Gehalt ist nur die Wahrheit des göttlichen Geistes, das an und für sich Allgemeine, aber eben damit nicht das abstracte, sondern dasselbe wesentlich in seiner und zwar eigenen Entwickelung; der Gehalt ist so wesentlich an sich Gedanke und im Gedanken. Der Gedanke aber, das Innerste des Glaubens selbst, daß er als der wesentliche und wahrhafte gewußt werde, — insofern der Glaube nicht mehr nur im Ansich steht, nicht mehr unbefangen, sondern in die Sphäre des Wissens, in dessen Bedürfniß oder Prätension getreten ist, — muß zugleich als ein nothwendiger gewußt werden, ein Bewußtseyn seiner und des Zusammenhangs seiner Entwickelung erwerben; so breitet er sich beweisend aus; denn Beweisen überhaupt heißt nichts, als des Zusammenhangs und damit der Nothwendigkeit bewußt werden; und in unserem Vorhaben, — des besonderen Inhaltes im an und für sich Allgemeinen, wie dieses absoluten Wahren selbst als des Resultates und damit der letzten Wahrheit alles besonderen Inhalts. Dieser vor dem Bewußtseyn liegende Zusammenhang soll nicht ein subjectives Ergehen des Gedankens außerhalb der Sache seyn, sondern nur dieser selbst folgen, nur sie, ihre Nothwendigkeit selbst exponiren. Solche Exposition der objectiven Bewegung, der inneren eigenen Nothwendigkeit des Inhalts, ist das Erkennen selbst, und ein wahrhaftes als in der Einheit mit dem Gegenstande. Dieser Gegenstand soll für uns die Erhebung unseres Geistes zu Gott seyn; — die so eben genannte Nothwendigkeit der absoluten Wahrheit als des Resultates, in das sich im Geiste alles zurückführt.

Aber das Nennen dieses Zwecks, weil er den Namen Gottes enthält, kann leicht die Wirkung haben, das wieder zu vernichten, was gegen die falschen Vorstellungen von dem Wissen, Erkennen, Fühlen gesagt worden und für den Begriff wahrhaften Erkennens gewonnen worden seyn könnte. Es ist bemerkt worden, daß die Frage über die Fähigkeit unserer Vernunft, Gott zu erkennen, auf das Formelle, nämlich auf die Kritik des Wissens, des Erkennens überhaupt, auf die Natur des Glaubens, Fühlens gestellt worden ist; so daß abstrahirt vom Inhalt diese Bestimmungen genommen werden sollen; es ist die Behauptung des unmittelbaren Wissens, welche selbst mit der Frucht von dem Baume der Erkenntniß im Munde spricht, und die Aufgabe auf den formellen Boden zieht, indem sie die Berechtigung solchen und ausschließlich solchen Wissens auf die Reflexionen gründet, die es über das Beweisen und Erkennen macht, und schon darum den unendlichen wahrhaften Inhalt außer der Betrachtung setzen muß, weil es nur bei der Vorstellung eines endlichen Wissens und Erkennens verweilt. Wir haben solcher Voraussetzung von nur endlichem Wissen und Erkennen das Erkennen so gegenübergestellt, daß es sich nicht außerhalb der Sache halte, sondern ohne von sich aus Bestimmungen einzumischen, nur dem Gange der Sache folge, und in dem Gefühl und Herzen den Gehalt nachgewiesen, der überhaupt wesentlich für das Bewußtseyn sey, und für das denkende Bewußtseyn, insofern dessen Wahrheit in seinem Innersten durchgeführt werden soll. Aber durch die Erwähnung des Namens Gottes wird dieser Gegenstand, das Erkennen überhaupt, wie es bestimmt werde, und auch dessen Betrachtung auf diese subjective Seite herabgedrückt, gegen welche Gott ein Drüben bleibe. Da solcher Seite durch das Bisherige die Genüge geschehen seyn soll, die hier mehr angedeutet als ausgeführt werden konnte, so wäre nur das Andere zu thun, das Verhältniß Gottes aus der Natur desselben in und zu der Er=

kenntniß anzugeben. Hierüber kann zunächst bemerkt werden, daß unser Thema, die Erhebung des subjectiven Geistes zu Gott, unmittelbar es enthält, daß in ihr sich das Einseitige des Erkennens, d. i. seine Subjectivität aufhebt, sie wesentlich selbst dieß Aufheben ist; somit führt sich darin die Erkenntniß der anderen Seite, die Natur Gottes und zugleich sein Verhalten in und zu dem Erkennen von selbst herbei. Aber ein Uebelstand des Einleitenden und Vorläufigen, das doch gefordert wird, ist auch dieser, daß es durch die wirkliche Abhandlung des Gegenstandes überflüssig wird. Doch ist zum Voraus anzugeben, daß es hier nicht die Absicht seyn kann, unsere Abhandlung bis zu dieser mit ihr aufs nächste zusammenhängenden Erörterung des Selbstbewußtseyns Gottes und des Verhältnisses seines Wissens von sich zum Wissen seiner in und durch den Menschengeist fortzuführen. Ohne auf die abstracteren systematischen Ausführungen, die in meinen anderen Schriften über diesen Gegenstand gegeben sind, hier zu provociren, kann ich darüber auf eine neuerliche höchst merkwürdige Schrift verweisen: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß, von C. Fr. G.....l. *) Sie nimmt Rücksicht auf meine philosophischen Darstellungen, und enthält ebenso viel Gründlichkeit im christlichen Glauben als Tiefe in der speculativen Philosophie. Sie beleuchtet alle Gesichtspuncte und Wendungen, welche der Verstand gegen das erkennende Christenthum aufbringt, und beantwortet die Einwürfe und Gegenreden, welche die Theorie des Nichtwissens gegen die Philosophie aufgestellt hat; sie zeigt ins Besondere auch den Mißverstand und Unverstand auf, den das fromme Bewußtseyn sich zu Schulden kommen läßt, indem es sich auf die Seite des aufklärenden Verstandes in dem Principe des Nichtwissens schlägt, und so mit

*) Berlin bei E. Franklin.

demselben gemeinschaftliche Sache gegen die speculative Philosophie macht. Was daselbst über das Selbstbewußtseyn Gottes, das Sich=Wissen seiner im Menschen, das Sich=Wissen des Menschen in Gott vorgetragen ist, betrifft unmittelbar den Gesichtspunkt, der so eben angedeutet worden, in speculativer Gründlichkeit mit Beleuchtung der falschen Verständnisse, die darüber gegen die Philosophie wie gegen das Christenthum erhoben worden.

Aber auch bei den ganz allgemeinen Vorstellungen, an die wir uns hier halten wollen, um noch von Gott aus über das Verhältniß desselben zum menschlichen Geiste zu sprechen, treffen wir am allermeisten auf die solchem Vorhaben widersprechende Annahme, daß wir Gott nicht erkennen, auch im Glauben an ihn nicht wissen, was er ist, also von ihm nicht ausgehen können. Von Gott den Ausgang nehmen, würde voraussetzen, daß man anzugeben wüßte und angegeben hätte, was Gott an ihm selbst ist, als erstes Object. Jene Annahme erlaubt aber nur von unserer Beziehung auf ihn, von der Religion zu sprechen, nicht von Gott selbst; sie läßt nicht eine Theologie, eine Lehre von Gott gelten, wohl aber eine Lehre von der Religion. Wenn es auch nicht gerade eine solche Lehre ist, so hören wir viel, — unendlich viel oder vielmehr in unendlichen Wiederholungen doch wenig, von Religion sprechen, desto weniger von Gott selbst; — dieß perennirende Expliciren über Religion, die Nothwendigkeit, auch Nützlichkeit u. s. f. derselben, verbunden mit der unbedeutenden oder selbst untersagten Explication über Gott, ist eine eigenthümliche Erscheinung der Geistesbildung der Zeit. Wir kommen am kürzesten ab, wenn wir selbst uns diesen Standpunkt gefallen lassen, so daß wir nichts vor uns haben, als die trockene Bestimmung eines Verhältnisses, in dem unser Bewußtseyn zu Gott stehe. So viel soll die Religion doch seyn, daß sie ein Ankommen unseres Geistes bei diesem Inhalte, unseres Bewußtseyns bei diesem Gegenstande sey, nicht bloß ein Ziehen von Linien der Sehnsucht ins Leere hinaus, ein An=

schauen, welches Nichts anschaue, nichts sich gegenüber finde. In solchem Verhältniß ist wenigstens so viel enthalten, daß nicht nur wir in der Beziehung zu Gott stehen, sondern auch Gott in der Beziehung zu uns stehe. Im Eifer für die Religion wird etwa, wenigstens vorzugsweise, von unserem Verhältniß zu Gott gesprochen, wenn nicht selbst ausschließlich, was im Princip des Nichtwissens von Gott eigentlich consequent wäre; ein einseitiges Verhältniß ist aber gar kein Verhältniß. Wenn in der That unter der Religion nur ein Verhältniß von uns aus zu Gott verstanden werden sollte, so würde nicht ein selbstständiges Seyn Gottes zugelassen, Gott wäre nur in der Religion, ein von uns Gesetztes, Erzeugtes. Der so eben gebrauchte und getadelte Ausdruck, daß Gott nur in der Religion sey, hat aber auch den großen und wahrhaften Sinn, daß es zur Natur Gottes in dessen vollkommener, an und für sich seyender Selbstständigkeit gehöre, für den Geist des Menschen zu seyn, sich demselben mitzutheilen; dieser Sinn ist ein ganz anderer als der vorhin bemerklich gemachte, in welchem Gott nur ein Postulat, ein Glauben ist. Gott ist und giebt sich im Verhältniß zum Menschen. Wird dieß, Ist, mit immer wiederkehrender Reflexion auf das Wissen, darauf beschränkt, daß wir wohl wissen oder erkennen, daß Gott ist, nicht was er ist, so heißt dieß, es sollen keine Inhaltsbestimmungen von ihm gelten, so wäre nicht zu sprechen, wir wissen, daß Gott ist, sondern nur das ist; denn das Wort Gott führt eine Vorstellung und damit einen Gehalt, Inhaltsbestimmungen mit sich; ohne solche ist Gott ein leeres Wort. Werden in der Sprache dieses Nichtwissens die Bestimmungen, die wir noch sollen angeben können, auf negative beschränkt, wofür eigenthümlich das Unendliche dient, — es sey das Unendliche überhaupt, oder auch sogenannte Eigenschaften in die Unendlichkeit ausgedehnt, so giebt dieß eben das nur unbestimmte Seyn, das Abstractum, etwa des höchsten oder unendlichen Wesens, was ausdrücklich unser

Product, das Product der Abstraction, des Denkens ist, das nur Verstand bleibt.

Wenn nun Gott nicht bloß in ein subjectives Wissen, in den Glauben gestellt wird, sondern es Ernst damit wird, daß er ist, daß er für uns ist, von seiner Seite ein Verhältniß zu uns hat, und wenn wir bei dieser bloß formellen Bestimmung stehen bleiben, so ist damit gesagt, daß er sich den Menschen mittheilt, womit eingeräumt wird, daß Gott nicht neidisch ist. Die ganz Alten unter den Griechen haben den Neid zum Gott gemacht in der Vorstellung, daß Gott überhaupt, was groß und hoch ist, herabsetze und alles gleich haben wolle und mache. Plato und Aristoteles haben der Vorstellung von einem göttlichen Neid widersprochen, noch mehr thut es die christliche Religion, welche lehrt, daß Gott sich zu dem Menschen herabgelassen habe, bis zur Knechtsgestalt — daß er sich ihm geoffenbart, daß er damit das Hohe nicht nur, sondern das Höchste dem Menschen nicht nur gönne, sondern eben mit jener Offenbarung es demselben zum Gebote mache, und als das Höchste ist damit angegeben, Gott erkennen. Ohne uns auf diese Lehre des Christenthums zu berufen, können wir dabei stehen bleiben, daß Gott nicht neidisch ist, und fragen, wie sollte er sich nicht mittheilen? In Athen, wird berichtet, war ein Gesetz, daß wer sich weigere, an seinem Lichte einen andern das seinige anzünden zu lassen, mit dem Tode bestraft werden sollte. Schon im physischen Lichte ist von dieser Art der Mittheilung, daß es sich verbreitet und Anderem hingiebt, ohne an ihm selbst vermindert zu seyn und etwas zu verlieren; noch mehr ist die Natur des Geistes, selbst ganz in dem Besitze des Seinigen zu bleiben, indem er in dessen Besitz Andere setzt. An Gottes unendliche Güte in der Natur glauben wir, indem er die natürlichen Dinge, die er in der unendlichen Profusion ins Daseyn ruft, einander, und dem Menschen ins Besondere, überläßt; er sollte nur solch Leibliches, das

auch sein ist, dem Menschen mittheilen, und sein Geistiges ihm vorenthalten, und ihm das verweigern, was dem Menschen diesen allein wahrhaften Werth geben kann? Es ist ebenso ungereimt, dergleichen Vorstellungen Raum geben zu wollen, als es ungereimt ist, von der christlichen Religion zu sagen, daß durch sie Gott den Menschen geoffenbart worden sey, und doch, was ihnen geoffenbart worden sey, sey dieß, daß er nicht offenbar sey, und nicht geoffenbart worden sey.

Von Seiten Gottes kann dem Erkennen desselben durch die Menschen nichts im Wege stehen; daß sie Gott nicht erkennen können, ist dadurch aufgehoben, wenn sie zugeben, daß Gott ein Verhältniß zu uns hat; daß indem unser Geist ein Verhältniß zu ihm hat, Gott für uns ist, wie es ausgedrückt worden, daß er sich mittheile und geoffenbart habe. In der Natur soll Gott sich offenbaren, aber der Natur, dem Steine, der Pflanze, dem Thiere kann Gott sich nicht offenbaren, weil Gott Geist ist; nur dem Menschen, der denkend, Geist ist. Wenn dem Erkennen Gottes von seiner Seite nichts entgegensteht, so ist es menschliche Willkür, Affectation der Demuth, oder was es sonst sey, wenn die Endlichkeit der Erkenntniß, die menschliche Vernunft nur im Gegensatze gegen die göttliche, die Schranken der menschlichen Vernunft, als schlechthin fest, als absolut fixirt und behauptet werden. Denn dieß ist eben darin entfernt, daß Gott nicht neidisch sey, sondern sich geoffenbart habe und offenbare; es ist das Nähere darin enthalten, daß nicht die sogenannte menschliche Vernunft und ihre Schranke es ist, welche Gott erkennt, sondern der Geist Gottes im Menschen; es ist, nach dem vorhin angeführten speculativen Ausdruck, Gottes Selbstbewußtseyn, welches sich in dem Wissen des Menschen weiß.

Dieß mag genügen, über die Hauptgesichtspunkte, die in der Atmosphäre der Bildung unserer Zeit umherschwimmen, als die Ergebnisse der Aufklärung und eines sich Vernunft nennen-

den Verstandes bemerkt zu haben; es sind die Vorstellungen, die uns bei unserem Vorhaben, uns mit der Erkenntniß Gottes überhaupt zu beschäftigen, zum Voraus sogleich in den Weg treten. Es konnte nur darum zu thun seyn, die Grundmomente der Richtigkeit der dem Erkennen widerstehenden Kategorien aufzuweisen, nicht das Erkennen selbst zu rechtfertigen. Dieses hat als wirkliches Erkennen seines Gegenstandes sich zugleich mit dem Inhalt zu rechtfertigen.

Sechste Vorlesung.

Die Fragen und Untersuchungen über das Formelle des Erkennens betrachten wir nun als abgethan oder auf die Seite gestellt. Es ist damit auch dieß entfernt worden, daß die zu machende Darlegung dessen, was die metaphysischen Beweise des Daseyns Gottes genannt worden ist, nur in ein negatives Verhaltrn gegen sie ausschlagen sollte. Die Kritik, die auf ein nur negatives Resultat führt, ist ein nicht bloß trauriges Geschäft, sondern sich darauf beschränken, von einem Inhalt nur zeigen, daß er eitel ist, ist selbst ein eitles Thun, eine Bemühung der Eitelkeit. Daß wir einen affirmativen Gehalt zugleich in der Kritik gewinnen sollen, ist darin ausgesprochen, wie wir jene Beweise als ein denkendes Auffassen dessen ausgesprochen haben, was die **Erhebung des Geistes zu Gott** ist.

Ebenso soll auch diese Betrachtung nicht **historisch** seyn; Theils muß ich, der Zeit wegen, die es nicht anders gestattet, für das Literarische auf Geschichten der Philosophie verweisen, und zwar kann man dem Geschichtlichen dieser Beweise die größte, ja eine allgemeine Ausdehnung geben, indem jede Philosophie mit der Grundfrage oder mit Gegenständen, die in der nächsten Beziehung darauf stehen, zusammenhängt. Es hat aber Zeiten gegeben, wo diese Materie mehr in der ausdrücklichen

Form dieser Beweise behandelt worden ist, und das Interesse, den Atheismus zu widerlegen, ihnen die größte Aufmerksamkeit und ausführliche Behandlung verschafft hat, — Zeiten, wo denkende Einsicht selbst in der Theologie für solche ihrer Theile, die einer vernünftigen Erkenntniß fähig seyen, für unerläßlich gehalten worden. Ohnehin kann und soll das Historische einer Sache, welche ein substantieller Inhalt für sich ist, ein Interesse haben, wenn man mit der Sache selbst im Reinen ist, und die Sache, von der hier die Betrachtung angestellt werden soll, verdient es vor Allem auch, daß sie für sich vorgenommen wird, ohne ihr erst ein Interesse durch ein anderweitiges, außer ihr selbst liegendes, Material geben zu wollen. Die überwiegende Geschäftigkeit mit dem Historischen von Gegenständen, welche ewige Wahrheiten des Geistes für sich selber sind, ist vielmehr zu mißbilligen; denn sie ist nur zu häufig eine Vorspiegelung, mit der man sich über sein Interesse täuscht. Solche historische Geschäftigkeit bringt sich den Schein hervor, mit der Sache zu thun zu haben, während man sich vielmehr nur mit den Vorstellungen und Meinungen Anderer, mit den äußerlichen Umständen, dem, was für die Sache das Vergangene, Vergängliche, Eitle ist, zu thun macht. Man kann wohl die Erscheinung haben, daß Geschichtlich-Gelehrte mit sogenannter Gründlichkeit ausführlich in dem bewandert sind, was berühmte Männer, Kirchenväter, Philosophen u. s. f. über Fundamentalsätze der Religion vorgebracht haben, aber daß dagegen ihnen selbst die Sache fremd geblieben ist, und wenn sie gefragt würden, was sie dafür halten, welches die Ueberzeugung der Wahrheit sey, die sie besitzen, so möchten sie sich über solche Frage wundern, als etwas, um das es sich hierbei nicht handle, sondern nur um Andere, und ein Statuiren und Meinen, und um die Kenntniß nicht einer Sache, sondern des Statuirens und Meinens.

Es sind die metaphysischen Beweise, die wir betrachten.

Dieß bemerke ich noch insofern, als auch ein Beweisen vom Daseyn Gottes, ex consensu gentium aufgeführt zu werden pflegte, — eine populare Kategorie, über welche schon Cicero beredt gewesen ist. Es ist eine ungeheure Autorität, zu wissen, dieß haben alle Menschen sich vorgestellt, geglaubt, gewußt. Wie wollte sich ein Mensch dagegen aufstellen und sprechen: Ich allein widerspreche allem dem, was alle Menschen sich vorstellen, was viele derselben durch den Gedanken als das Wahre eingesehen, was alle als das Wahre fühlen und glauben. — Wenn wir zunächst von der Kraft solchen Beweisens abstrahiren und den trocknen Inhalt desselben aufnehmen, der eine empirische geschichtliche Grundlage seyn soll, so ist diese ebenso unsicher als unbestimmt. Es geht mit diesen allen Völkern, allen Menschen, welche an Gott glauben sollen, wie mit dergleichen Berufungen auf Alle überhaupt; sie pflegen sehr leichtsinnig gemacht zu werden. Es wird eine Aussage und zwar eine empirisch seyn sollende Aussage von Allen Menschen, und dieß von Allen Einzelnen, und damit aller Zeiten und Orte, ja genau genommen auch den zukünftigen, — denn es sollen Alle Menschen seyn, gemacht; es kann selbst nicht von allen Völkern geschichtlicher Bericht gegeben werden; solche Aussagen von Allen Menschen sind für sich absurd und sind nur durch die Gewohnheit, es mit solchen nichtssagenden Redensarten, weil sie zu Tiraden dienen, nicht ernstlich zu nehmen, erklärlich. Abgesehen hiervon, so hat man wohl Völker oder wenn man will Völkerschaften gefunden, deren dumpfes, auf wenige Gegenstände des äußerlichen Bedürfnisses beschränktes Bewußtseyn sich nicht zu einem Bewußtseyn von einem Höhern überhaupt, das man Gott nennen möchte, erhoben hatte; in Ansehung vieler Völker beruht das, was ein Geschichtliches von ihrer Religion seyn sollte, vornehmlich auf ungewisser Erklärung sinnlicher Ausdrücke, äußerlicher Handlungen und dergleichen. Bei einer sehr großen Menge von Nationen, selbst

sonst sehr gebildeten, deren Religion uns auch bestimmter und ausführlicher bekannt ist, ist das, was sie Gott nennen, von solcher Beschaffenheit, daß wir Bedenken tragen können, es dafür anzuerkennen. Ueber die Namen Thiän und Chang-ti, jenes Himmel, dieses Herr, in der chinesischen Staatsreligion ist der bitterste Streit zwischen katholischen Mönchsorden geführt worden, ob diese Namen für den christlichen Gott gebraucht werden können, d. h. ob durch jene Namen nicht Vorstellungen ausgedrückt werden, welche unseren Vorstellungen von Gott ganz und gar zuwider seyen, so daß sie nichts gemeinschaftliches, nicht einmal das gemeinschaftliche Abstractum von Gott enthielten. Die Bibel bedient sich des Ausdrucks: die Heiden, die von Gott nichts wissen, obgleich diese Heiden Götzendiener waren, d. h. wie man es wohl nennt, eine Religion hatten, wobei wir jedoch Gott von einem Götzen unterscheiden, und bei aller modernen Weite des Namens Religion uns vielleicht doch scheuen, einem Götzen den Namen Gott zu geben. Werden wir den Apis der Aegypter, den Affen, die Kuh u. s. f. der Indier u. s. w. Gott nennen wollen? Wenn auch von der Religion dieser Völker gesprochen, und ihnen damit mehr als ein Aberglauben zugeschrieben wird, kann man doch Bedenken tragen, vom Glauben an Gott bei ihnen zu sprechen, oder Gott wird zu der völlig unbestimmten Vorstellung eines Höhern ganz überhaupt, nicht einmal eines Unsichtbaren, Unsinnlichen. Man kann dabei stehen bleiben, eine schlechte, falsche Religion immer noch eine Religion zu nennen, und es sey besser, daß die Völker eine falsche Religion haben als gar keine (wie man von einer Frau sagt, die auf die Klage, daß es schlecht Wetter sey, erwiedert habe, daß solches Wetter immer noch besser sey, als gar kein Wetter —). Es hängt dieß damit zusammen, daß der Werth der Religion allein in das Subjective, Religion zu haben, gesetzt wird, gleichgültig mit welcher Vorstellung von Gott; so gilt der Glaube an Götzen, weil ein solcher unter das

Abstractum von Gott überhaupt subsumirt werden kann, schon für hinreichend, wie das Abstractum von Gott überhaupt befriedigend ist; dies ist wohl auch der Grund, warum solche Namen, wie Götzen, auch Heiden, etwas antiquirtes sind und für ein wegen Gehässigkeit Tadelnswürdiges gelten. In der That aber erfordert der abstracte Gegensatz von Wahrheit und Falschheit eine viel andere Erledigung als in dem Abstractum von Gott überhaupt, oder was auf dasselbe hinausläuft, in der bloßen Subjectivität der Religion.

Auf allen Fall bleibt so der Consensus gentium im Glauben an Gott so eine dem darin ausgesagten Factischen als solchem wie dem Gehalte nach völlig vage Vorstellung. Aber auch die Kraft dieses Beweises, wenn die geschichtliche Grundlage auch etwas Festeres wäre und Bestimmteres enthielte, ist für sich nicht bindend. Solche Art des Beweisens geht nicht auf eigne innere Ueberzeugung, als für welche es etwas Zufälliges ist, ob Andere damit übereinstimmen. Die Ueberzeugung, ob sie Glaube oder denkendes Erkennen sey, nimmt wohl ihren Anfang von Außen mit Unterricht und Lernen, von der Autorität, aber sie ist wesentlich ein Sich-Erinnern des Geistes in sich selbst; daß Er selbst befriedigt sey, ist die formelle Freiheit des Menschen, und das eine Moment, vor welchem alle Autorität vollständig niedersinkt, und daß er in der Sache befriedigt sey, ist die reelle Freiheit und das andere, vor welchem selbst ebenso alle Autorität niedersinkt; sie sind wahrhaft untrennbar. Selbst für den Glauben ist für die einzig absolut-gültige Bewährung in der Schrift nicht Wunder, glaubhafter Bericht und dergleichen, sondern das Zeugniß des Geistes angegeben. Ueber andere Gegenstände mag man auf Zutrauen oder aus Furcht sich der Autorität hingeben, aber jenes Recht ist zugleich die höhere Pflicht für denselben. Für eine solche Ueberzeugung, wie religiöser Glaube, wo das Innerste des Geistes sowohl der Gewißheit seiner selbst (dem Gewissen) nach, als durch den Inhalt in

26*

directen Anspruch genommen wird, hat er eben damit das absolute Recht, daß sein eignes Zeugniß nicht fremder Geister, das Entscheidende, Vergewissernde sey.

Das metaphysische Beweisen, das wir hier betrachten, ist das Zeugniß des denkenden Geistes, insofern derselbe nicht nur an sich, sondern für sich denkend ist. Der Gegenstand, den es betrifft, ist wesentlich im Denken; wenn er, wie früher bemerkt worden, auch fühlend vorstellend genommen wird, so gehört sein Gehalt dem Denken an, als welches das reine Selbst desselben ist, wie das Gefühl das empirische besondert-wordene Selbst ist. Es ist also früh dazu fortgegangen worden, in Ansehung dieses Gegenstandes denkend, zeugend, d. i. beweisend, sich zu verhalten, sobald nämlich das Denken aus seinem Versenktseyn in das sinnliche und materielle Anschauen und Vorstellen vom Himmel, der Sonne, Sternen, Meer u. s. f. sich wie aus seiner Verhüllung in die vom Sinnlichen noch durchdrungene Phantasiegebilde herauswand; so daß ihm Gott als wesentlich zu denkende und gedachte Objectivität zum Bewußtseyn kam, und ebenso das subjective Thun des Geistes aus dem Fühlen, Anschauen und der Phantasie sich zu seinem Wesen, dem Denken, erinnerte, und was Eigenthum dieses seines Bodens ist, auch rein wie es in diesem seinem Boden ist, vor sich haben wollte.

Die Erhebung des Geistes zu Gott im Gefühle, im Anschauen, Phantasie und im Denken, — und sie ist subjectiv so concret, daß sie von allen diesen Momenten in sich hat, — ist eine innere Erfahrung; über solche haben wir gleichfalls die innere Erfahrung, daß sich Zufälligkeit und Willkür einmischt; es begründet sich damit äußerlich das Bedürfniß, jene Erhebung aus einander zu legen und die in ihr enthaltenen Acte und Bestimmungen zum deutlichen Bewußtseyn zu bringen, um sich von den andern Zufälligkeiten und von der Zufälligkeit des Denkens selbst zu reinigen; und nach dem alten Glauben, daß nur

durch das Nachdenken das Substantielle und Wahre gewonnen werde, bewirken wir die Reinigung jener Erhebung zur Wesentlichkeit und Nothwendigkeit durch die denkende Exposition derselben, und geben dem Denken, daß das absolute Recht noch ein ganz anderes Recht der Befriedigung hat, als das Fühlen und Anschauung oder Vorstellen, diese Befriedigung.

Siebente Vorlesung.

Daß wir die Erhebung des Geistes zu Gott denkend fassen wollen, dieß legt uns eine formelle Bestimmung vor, der wir sogleich bei dem ersten Hinblick darauf, wie das Beweisen vom Daseyn Gottes verfährt, begegnen und die zunächst ins Auge zu nehmen ist. Die denkende Betrachtung ist ein Auslegen, eine Unterscheidung der Momente dessen, was wir nach der nächsten Erfahrung in uns etwa auf Einen Schlag vollbringen. Bei dem Glauben, daß Gott ist, geräth dieses Auseinanderlegen sogleich darauf, was schon beiläufig berührt und hier näher vorzunehmen ist, es zu unterscheiden, was Gott ist, von dem, daß er ist. Gott ist; was ist denn dieß, was seyn soll? Gott ist zunächst eine Vorstellung, ein Name. Von den zwei Bestimmungen, Gott und Seyn, die der Satz enthält, ist das erste Interesse, das Subject für sich selbst zu bestimmen, um so mehr, da hier das Prädicat des Satzes, als welches sonst die eigentliche Bestimmung des Subjects angeben soll, eben das, was dieses sey, nur das trockne Seyn enthält, Gott aber sogleich mehr für uns ist, als nur das Seyn. Und umgekehrt eben weil er ein unendlich reicherer, anderer Inhalt ist, als nur Seyn, ist das Interesse, demselben diese Bestimmung als eine davon verschiedene hinzuzufügen. Dieser Inhalt so vom Seyn unterschieden ist eine Vorstellung, Gedanke, Begriff, welcher hiernach für sich soll explicirt und ausgemacht werden.

So ist denn in der Metaphysik von Gott, der sogenannten natürlichen Theologie, der Anfang damit gemacht worden, den Begriff Gott zu exponiren; nach der gewöhnlichen Weise, indem zugesehen wird, was unsere vorausgesetzte Vorstellung von ihm enthalte, wobei wieder vorausgesetzt ist, daß wir Alle dieselbe Vorstellung haben, die wir mit Gott ausdrücken. Der Begriff nun führt für sich selbst, abgesehen von seiner Wirklichkeit, die Forderung mit sich, daß er auch so in sich selbst wahr sey, hiermit als Begriff logisch wahr sey. Indem die logische Wahrheit, insofern das Denken sich nur als Verstand verhält, auf die Identität, das Sich-nicht-widersprechen reducirt ist, so geht die Forderung nicht weiter, als daß der Begriff nicht in sich widersprechend seyn soll, oder wie dieß auch genannt wird, daß er möglich sey, indem die Möglichkeit selbst nichts weiter ist, als die Identität einer Vorstellung mit sich. Das Zweite ist denn nun, daß von diesem Begriffe gezeigt werde, daß er ist; — das Beweisen vom Daseyn Gottes. Weil jedoch jener mögliche Begriff eben in diesem Interesse der Identität, der bloßen Möglichkeit auf diese abstracteste der Kategorien sich reducirt und durch das Daseyn nicht reicher wird, so entspricht das Ergebniß noch nicht der Fülle der Vorstellung von Gott, und es ist daher drittens noch weiter von dessen Eigenschaften, seinen Beziehungen auf die Welt, gehandelt worden.

Diesen Unterscheidungen begegnen wir, indem wir uns nach den Beweisen vom Daseyn umsehen; es ist das Thun des Verstandes, das Concrete zu analysiren, die Momente desselben zu unterscheiden und zu bestimmen; dann sie festzuhalten und bei ihnen zu verharren. Wenn er sie später auch wieder von ihrem Isoliren befreit und ihre Vereinigung als das Wahre anerkennt, so sollen sie doch auch vor und damit außer ihrer Vereinigung als ein Wahrhaftes betrachtet werden. So ist sogleich das Interesse des Verstandes, aufzuzeigen, daß das Seyn

wesentlich zum Begriff Gottes gehört, dieser Begriff nothwendig als seyend gedacht werden muß; wenn dieß der Fall ist, so soll der Begriff nicht abgesondert vom Seyn gedacht werden; er ist nichts wahrhaftes ohne Seyn. Diesem Resultate zuwider ist es also, daß der Begriff für sich selbst wahrhaft betrachtet werden könne, was zuerst angenommen und bewerkstelligt werden sollte. Wenn hier der Verstand diese erste Trennung, die er machte, und das durch die Trennung Entstandene selbst für unwahr erklärt, so zeigt sich die Vergleichung, die andere Trennung, die dabei ferner vorkommt, als grundlos. Der Begriff soll nämlich zuerst betrachtet und nachher auch die Eigenschaften Gottes abgehandelt werden. Der Begriff Gottes macht den Inhalt des Seyns aus, er kann und soll auch nichts anderes seyn als der „Inbegriff seiner Realitäten"; was sollten aber die Eigenschaften Gottes anders seyn, als die Realitäten und seine Realitäten. Sollten die Eigenschaften Gottes mehr dessen Beziehungen auf die Welt ausdrücken, die Weise seiner Thätigkeit in und gegen ein Anderes als Er selbst ist, so führt die Vorstellung Gottes wohl wenigstens so viel mit sich, daß Gottes absolute Selbstständigkeit ihn nicht aus sich heraustreten läßt, und welche Bewandniß es mit der Welt, die außer ihm und ihm gegenüber seyn sollte, haben möge, was nicht als bereits entschieden vorausgesetzt werden dürfte, so bleiben seine Eigenschaften, Thun oder Verhalten, nur in seinem Begriff eingeschlossen, sind in demselben allein bestimmt, und wesentlich nur ein Verhalten dessen zu sich selbst; die Eigenschaften sind nur die Bestimmungen des Begriffes selbst. Aber auch von der Welt für sich, als einem für Gott Aeußerlichen genommen, angefangen, so daß die Eigenschaften Gottes Verhältnisse desselben zu ihr seyen, so ist die Welt als Product seiner schöpferischen Kraft nur durch seinen Begriff bestimmt, in welchem somit wieder, nach diesem überflüssigen Umwege durch die Welt, die Eigenschaften ihre

Bestimmung haben, und der Begriff, wenn er nicht etwas Leeres, sondern etwas Inhaltvolles seyn soll, nur durch sie explicirt wird.

Was sich hieraus ergiebt, ist, daß die Unterscheidungen, die wir gesehen, so formell sind, daß sie keinen Gehalt, keine besondern Sphären begründen, welche getrennt von einander als etwas Wahres betrachtet werden könnten. Die Erhebung des Geistes zu Gott ist in Einem, Bestimmen seines Begriffs und seiner Eigenschaften und seines Seyns; — oder Gott als Begriff oder Vorstellung ist das ganz Unbestimmte, erst der, und zwar selbst erste und abstracteste, Uebergang nämlich zum Seyn ist ein Eintreten des Begriffs und der Vorstellung in die Bestimmtheit Diese Bestimmtheit ist freilich dürftig genug; dieß hat aber eben darin seinen Grund, daß jene Metaphysik mit der Möglichkeit beginnt, welche Möglichkeit, ob sie gleich die des Begriffes Gottes seyn soll, nur zur inhaltsleeren Möglichkeit des Verstandes, zur einfachen Identität wird; so daß wir in der That es nur mit den letzten Abstractionen von Gedanken überhaupt und dem Seyn, und nur deren Gegensatze sowohl als deren Ungetrenntheit, wie wir gesehen, zu thun bekommen haben. — Indem wir die Richtigkeit der Unterscheidungen, womit die Metaphysik anfängt, angegeben, ist zu erinnern, daß sich damit nur eine Folge für das Verfahren derselben ergiebt, nämlich diese, daß wir dasselbe mit jenen Unterscheidungen aufgeben. Einer der zu betrachtenden Beweise wird zum Inhalte selbst den hier bereits sich einmischenden Gegensatz von Denken und Seyn haben, welcher also daselbst nach seinem eignen Werthe zu erörtern kommt. Hier können wir aber das Affirmative herausheben, was darin für die Erkenntniß der zunächst ganz allgemeinen, formellen Natur des Begriffes überhaupt liegt; es ist darauf aufmerksam zu machen, insofern es die speculative Grundlage und Zusammenhang unserer Abhandlung überhaupt betrifft, — eine Seite, die wir nur an-

deuten, da sie an sich zwar nicht anders als das wahrhaft Leitende seyn kann, aber es ist nicht unser Zweck, sie in unserer Darstellung zu verfolgen und uns allein daran zu halten.

Es kann also lemmatischer Weise bemerkt werden, daß hier dasjenige, was vorhin der **Begriff** von Gott für sich und dessen Möglichkeit hieß, nur **Gedanke** und zwar abstracter Gedanke genannt werden soll. Es wurde unter dem Begriffe Gottes und der Möglichkeit unterschieden; allein solcher Begriff fiel selbst nur mit der Möglichkeit, der abstracten Identität zusammen; nicht weniger blieb von dem, was nicht der Begriff überhaupt, sondern ein besonderer Begriff und zwar der Begriff Gottes seyn sollte, nichts übrig als eben nur diese abstracte bestimmungslose Identität. Es liegt schon in dem Vorhergehenden, daß wir solche abstracte Verstandesbestimmung nicht für den Begriff nehmen, sondern so, daß er schlechthin concret in sich sey, eine Einheit, welche nicht **unbestimmt**, sondern **wesentlich bestimmt**, und so nur als **Einheit von Bestimmungen** ist, und diese Einheit selbst so an ihre Bestimmungen gebunden, also eigentlich die Einheit von ihr selbst und den Bestimmungen ist, daß ohne die Bestimmungen die Einheit nichts ist, zu Grunde geht, oder näher selbst nur zu einer unwahren Bestimmtheit herabgesetzt, und um etwas Wahres und Wirkliches zu seyn, der Beziehung bedürftig ist. Wir fügen hierzu nur noch dieß, daß solche Einheit von Bestimmungen — sie machen den Inhalt aus, — daher nicht in der Weise als ein Subject zu nehmen ist, dem sie als mehrere Prädikate zukämen, welche nur in demselben als einem Dritten ihre Verknüpfung hätten, für sich aber außer derselben gegen einander wären, sondern ihre Einheit ist eine ihnen selbst wesentliche, das heißt, nur eine solche, daß sie durch die Bestimmungen selbst constituirt wird, und umgekehrt, daß diese unterschiedenen Bestimmungen als solche an ihnen selbst dieß sind, untrennbar von einander zu seyn, sich selbst in die andere überzusetzen, und für sich genom-

men ohne die andere keinen Sinn zu haben, so daß wie sie die Einheit constituiren, diese deren Substanz und Seele ist.

Dieß macht die Natur des Concreten des Begriffs überhaupt aus. Bei dem Philosophiren über irgend einen Gegenstand kann es nicht ohne allgemeine und abstracte Gedankenbestimmungen abgehen, am wenigsten wenn Gott, das Tiefste des Gedankens, der absolute Begriff, der Gegenstand ist; so hat es hier nicht umgangen werden können, anzugeben, was der speculative Begriff des Begriffes selbst ist. Derselbe hat hier nur in dem Sinne angeführt werden können, eine historische Angabe zu seyn; daß sein Gehalt an und für sich wahr sey, wird in der logischen Philosophie erwiesen. Beispiele könnten ihn der Vorstellung näher bringen; um nicht zu weit geführt zu werden, genüge es, — der Geist ist allerdings das Nächste, — an die Lebendigkeit zu erinnern, welche die Einheit, das einfache Eins der Seele, zugleich so concret in sich ist, daß sie nur als der Proceß ihrer Eingeweide, Glieder, Organe ist, welche wesentlich von ihr und von einander unterschieden, doch aus ihr herausgenommen zu Grunde gehen, aufhören das zu seyn, was sie sind, das Leben, d. i. ihren Sinn und Bedeutung nicht mehr haben.

Es ist in demselben Sinn, in dem der Begriff des speculativen Begriffs angegeben worden, noch die Folge desselben anzuführen. Nämlich indem die Bestimmungen des Begriffs nur in der Einheit desselben und daher untrennbar sind, — und wir wollen ihn in Gemäßheit unseres Gegenstandes, den Begriff Gottes nennen, — so muß jede von diesen Bestimmungen selbst, insofern sie für sich, unterschieden von der andern genommen wird, nicht als eine abstracte Bestimmung, sondern als ein concreter Begriff Gottes genommen werden. Dieser aber ist zugleich nur Einer; es ist daher kein anderes Verhältniß unter diesen Begriffen, als das vorhin unter ihnen als Bestimmungen angegeben worden ist; — nämlich als Momente

Eines und desselben Begriffes zu seyn; sich zu einander als nothwendig zu verhalten, sich gegenseitig zu vermitteln, untrennbar zu seyn, so daß sie nur durch die Beziehung auf einander sind, welche Beziehung eben die lebendige durch sie werdende Einheit, wie ihre vorausgesetzte Grundlage ist. Für dieß verschiedene Erscheinen ist es, daß sie an sich derselbe Begriff sind, nur anders gesetzt, und zwar daß dieß verschiedene Gesetztseyn oder andere Erscheinen in nothwendigem Zusammenhange ist, das Eine also auch aus dem Andern hervorgeht, durch das andere gesetzt wird.

Der Unterschied vom Begriffe als solchem ist dann nur der, daß dieser abstracte Bestimmungen zu seinen Seiten hat, der weiter bestimmte Begriff aber (die Idee) selbst in sich concrete Seiten, zu denen jene allgemeinen Bestimmungen nur der Boden sind. Diese concreten Seiten sind, oder vielmehr sie erscheinen, als für sich existirende, vollständige Ganze. Sie in ihnen, innerhalb des Bodens, der ihre specifische Bestimmtheit ausmacht, ebenso als in sich unterschiedene gefaßt, so giebt dieß die Fortbestimmung des Begriffs, die Mehrheit nicht nur von Bestimmungen, sondern einen Reichthum von Gestaltungen, welche ebenso schlechthin ideell, in dem Einen Begriffe, dem Einen Subjecte gesetzt und gehalten sind. Und die Einheit des Subjects mit sich wird um so intensiver, in je weitere Unterschiede es ausgelegt ist; das weitere Fortbestimmen ist zugleich ein In-sich-gehen des Subjects, ein Vertiefen seiner in sich selbst.

Wenn wir sagen, daß ein und derselbe Begriff es sey, der nur weiter fortbestimmt werde, so ist dieß ein formeller Ausdruck. Weitere Fortbestimmung Eines und desselben giebt mehrere Bestimmungen für dasselbe. Dieser Reichthum in der Fortbestimmung aber muß nicht bloß als eine Mehrheit von Bestimmungen gedacht werden, sondern concret werden; diese concreten Seiten für sich genommen erscheinen selbst als vollständige

für sich existirende Ganze, aber in Einem Begriffe, Einem Subjecte gesetzt, sind sie nicht selbstständig, getrennt von einander in ihm, sondern als ideell, und die Einheit des Subjects wird dann um so intensiver. Die höchste Intensität des Subjects in der Idealität aller concreten Bestimmungen, der höchsten Gegensätze ist der Geist. Zur nähern Vorstellung hiervon wollen wir das Verhältniß der Natur zum Geiste anführen. Die Natur ist im Geiste gehalten, von ihm erschaffen, und des Scheines ihres unmittelbaren Seyns, ihrer selbstständigen Wirklichkeit unerachtet, ist sie an sich nur ein Gesetztes, Geschaffenes, im Geiste Ideelles. Wenn im Gange des Erkennens von der Natur zum Geiste fortgegangen, die Natur als Moment nur des Geistes bestimmt wird, entsteht nicht eine wahrhafte Mehrheit, ein substantielles Zwei, deren Eines die Natur, das Andere der Geist wäre, sondern die Idee, welche die Substanz der Natur ist, zum Geiste vertieft, behält in dieser unendlichen Intensität der Idealität jenen Inhalt in sich, und ist reicher um die Bestimmung dieser Idealität selbst, die an und für sich, der Geist ist. Wir mögen bei dieser Erwähnung der Natur in Rücksicht auf die mehrern Bestimmungen, die wir in unserem Gange zu betrachten haben, zum Voraus dieß anführen, daß sie in dieser Gestalt als die Totalität äußerlicher Existenz zwar vorkommt, aber als eine der Bestimmungen, über die wir uns erheben; wir gehen hier einer Seits nicht zur Betrachtung jener speculativen Idealität fort, noch zu der concreten Gestaltung, in der die Gedankenbestimmung, in der sie wurzelt, zur Natur würde. Die Eigenthümlichkeit ihrer Stufe ist allerdings eine der Bestimmungen Gottes, ein untergeordnetes Moment in demselben Begriff. Da wir uns im Folgenden nur auf dessen Entwickelung, wie die Unterschiede Gedanken als solche, Begriffsmomente bleiben, beschränken, so wird die Stufe nicht als Natur, sondern als Nothwendigkeit und Leben Moment in Gottes Begriffe seyn, der kann aber ferner mit der

tieferen Bestimmung der Freiheit als Geist gefaßt werden muß, um ein Begriff Gottes zu seyn, der seiner und auch unserer würdig sey.

Das so eben über die concrete Form eines Begriffsmoments gesagte erinnert an eine eigenthümliche Seite, nach welcher die Bestimmungen in ihrer Entwickelung sich vermehren. Das Verhältniß der Bestimmungen Gottes zu einander ist ein schwieriger Gegenstand für sich und um so mehr für diejenigen, welche die Natur des Begriffes nicht kennen. Aber ohne vom Begriffe des Begriffes wenigstens etwas zu kennen, wenigstens eine Vorstellung zu haben, kann vom Wesen Gottes, als Geistes überhaupt, nichts verstanden werden; aber das Gesagte findet ferner sogleich seine Anwendung in der nächstfolgenden Seite unserer Abhandlung.

Achte Vorlesung.

In der vorigen Vorlesung sind die speculativen Grundbestimmungen, die Natur des Begriffs, dessen Entwickelung zu der Vielheit von Bestimmungen und Gestaltungen betreffend, angegeben worden. Wenn wir nach unserer Aufgabe zurücksehen, so begegnet uns sogleich auch eine Mehrheit; es findet sich, daß es mehrere Beweise vom Daseyn Gottes giebt; — eine äußerliche empirische Mehrheit, Verschiedenheit, wie sie sich zunächst auch nach dem geschichtlichen Entstehen darbietet, die nichts mit den Unterscheidungen, welche sich aus der Entwicklung des Begriffs ergeben, zu thun hat, und die wir sonach, wie wir sie unmittelbar vorfinden, aufnehmen. Allein ein Mißtrauen gegen jene Mehrheit können wir sogleich fassen, wenn wir überlegen, daß wir es hier nicht mit einem endlichen Gegenstande zu thun haben, und uns erinnern, daß unsere Betrachtung eines unendlichen Gegenstandes eine philosophische, nicht ein zufälliges, äußerliches Thun und Bemühen seyn soll. Ein geschichtliches Fac-

tum, auch eine mathematische Figur enthält eine Menge von Beziehungen in ihr und Verhältnisse nach Außen, nach denen sie angefaßt und von denen aus auf das Hauptverhältniß, von denen sie selbst abhängen, oder auf eine andere Bestimmung, um die es zu thun ist und die hiermit gleichfalls zusammenhängt, geschlossen werden kann. Von dem pythagoreischen Lehrsatze sollen etliche und zwanzig Beweise erfunden worden seyn. Ein geschichtliches Factum, je bedeutender es ist, steht mit so vielen Seiten eines Zustands und andern geschichtlichen Verlaufs im Zusammenhang, daß von jeder derselben aus für die Nothwendigkeit der Annahme jenes Factums ausgegangen werden kann; der directen Zeugnisse können ebenso sehr viele seyn; und jedes Zeugniß gilt, insofern es sich nicht sonst widersprechend zeigt, in diesem Felde für einen Beweis. Wenn bei einem mathematischen Satze auch ein einziger für genügend gilt, so ist es vornehmlich bei geschichtlichen Gegenständen, juridischen Fällen, daß eine Mehrheit von Beweisen dafür gelten muß, die Beweiskraft selbst zu verstärken. Auf dem Gebiete der Erfahrung, der Erscheinungen hat der Gegenstand als ein empirisch-Einzelnes die Bestimmung der Zufälligkeit, und ebenso giebt die Einzelnheit der Kenntniß ihr eben denselben Schein. Seine Nothwendigkeit hat der Gegenstand in dem Zusammenhange mit anderen Umständen, von denen jeder wieder für sich unter solche Zufälligkeit fällt; hier ist es die Erweiterung und Wiederholung solchen Znsammenhangs, wodurch die Objectivität, die Art von Allgemeinheit, die in diesem Felde möglich ist, sich ergiebt. Die Bestätigung eines Factums, einer Wahrnehmung, durch die bloße Mehrheit von Beobachtungen, benimmt der Subjectivität des Wahrnehmens den Verdacht des Scheins, der Täuschung, aller der Arten von Irrthum, denen es ausgesetzt seyn kann.

Bei Gott, indem wir die ganz allgemeine Vorstellung von demselben voraussetzen, findet es einer Seits Statt, daß er den Bereich von Zusammenhängen, in dem sonst irgend ein Ge-

genstand mit anderen steht, unendlich übertrifft, anderer Seits, da Gott nur für das Innere des Menschen überhaupt ist, ist auf diesem Boden gleichfalls auf die mannigfaltigste Weise die Zufälligkeit des Denkens, Vorstellens, der Phantasie, der ausdrücklich Zufälligkeit zugestanden wird, der Empfindungen, Regungen u. s. f. vorhanden. Es ergiebt sich damit eine unendliche Menge der Ausgangspunkte, von denen zu Gott übergegangen werden kann und nothwendig übergegangen werden muß, so die unendliche Menge von solchen wesentlichen Uebergängen, welche die Kraft von Beweisen haben müssen. Ebenso muß gegen die andere unendliche Möglichkeit der Täuschung und des Irrthums auf den Wegen zur Wahrheit, die Bestätigung und Befestigung der Ueberzeugung durch die Wiederholung der Erfahrungen von den Wegen zur Wahrheit, als erforderlich erscheinen. In dem Subjecte stärkt sich die Zuversicht und Innigkeit des Glaubens an Gott durch die Wiederholung des wesentlichen Erhebens des Geistes zu demselben, und die Erfahrung und Erkennen desselben als Weisheit, Vorsehung in unzähligen Gegenständen, Ereignissen und Begegnissen. So unerschöpflich die Menge der Beziehungen auf den Einen Gegenstand ist, so unerschöpflich zeigt sich das Bedürfniß, in dem fortwährenden Versenktseyn des Menschen in die unendlich mannigfaltige Endlichkeit seiner äußeren Umgebung und seiner inneren Zustände, sich fortwährend die Erfahrung von Gott zu wiederholen, d. h. in neuen Beweisen des Waltens Gottes sich dasselbe vor Augen zu bringen.

Wenn man diese Art des Beweisens vor sich hat, wird man sogleich inne, daß es in einer verschiedenen Sphäre Statt findet, als das wissenschaftliche Beweisen. Das empirische Leben des Einzelnen, aus den vielfachsten Abwechslungen der Stimmung, der Zustände des Gemüths in den verschiedenen äußeren Lagen zusammengesetzt, führt es herbei, aus und in denselben sich das Resultat, daß ein Gott ist, zu vervielfältigen, und die-

sen Glauben sich, als dem veränderlichen Individuum, immer mehr und von neuem zu eigen und lebendig zu machen. Aber das wissenschaftliche Feld ist der Boden des Gedankens; auf diesem zieht sich das Vielmal der Wiederholung und das Allemal, das eigentlich das Resultat seyn soll, in Einmal zusammen; es kommt nur die Eine Gedankenbestimmung in Betracht, welche als dieselbe einfach alle jene Besonderheiten des empirischen in die unendlichen Einzelnheiten der Existenz zersplitterten Lebens in sich faßt.

Aber es sind dieß unterschiedene Sphären nur der Form nach, der Gehalt ist derselbe; der Gedanke bringt den mannigfaltigen Inhalt nur in einfache Gestalt; er epitomirt denselben, ohne ihm von seinem Werthe und dem Wesentlichen etwas zu benehmen; dieses vielmehr nur herauszuheben, ist seine Eigenthümlichkeit. Aber es ergeben sich hierbei auch unterschiedene, mehrere Bestimmungen. Zunächst bezieht sich die Gedankenbestimmung auf die Ausgangspunkte der Erhebung des Geistes aus dem Endlichen zu Gott; wenn sie deren Unzählbarkeit auf wenige Kategorien reducirt, so sind diese Kategorien selbst doch noch mehrere. Das Endliche, was überhaupt als Ausgangspunkt genannt wurde, hat unterschiedene Bestimmungen; und diese sind demnächst die Quelle der unterschiedenen metaphysischen, d. h. nur im Gedanken sich bewegenden Beweise vom Daseyn Gottes. Nach der geschichtlichen Gestalt der Beweise, wie wir sie aufzunehmen haben, sind die Kategorien des Endlichen, in welchem die Ausgangspunkte bestimmt werden, die Zufälligkeit der weltlichen Dinge, und dann die zweckmäßige Beziehung derselben in ihnen selbst und aufeinander. Aber außer diesen dem Inhalte nach endlichen Anfängen giebt es noch einen anderen Ausgangspunkt, nämlich der seinem Inhalte nach unendlich seyn sollende Begriff Gottes, der nur diese Endlichkeit hat, ein Subjectives zu seyn, welche ihm abzustreifen ist. Eine Mehrheit von Ausgangspunkten können wir uns unbefan-

gen gefallen lassen; sie thut der Forderung, zu der wir uns berechtigt glaubten, daß der wahrhafte Beweis nur Einer sey, für sich keinen Eintrag; insofern derselbe als das Innere des Gedankens von dem Gedanken gewußt, auch von diesem als der Eine und derselbe, obgleich von verschiedenen Anfängen aus genommene Weg aufgezeigt werden kann. Gleichfalls ist ferner das Resultat Eines und dasselbe, nämlich das Seyn Gottes. Aber dieß ist so etwas unbestimmt-Allgemeines. Es thut sich jedoch hierbei eine Verschiedenheit auf, auf welche eine nähere Aufmerksamkeit zu wenden ist. Sie hängt mit dem zusammen, was die Anfänge oder Ausgangspunkte genannt worden ist. Diese sind durch Ausgangspunkte, jeder eines bestimmten Inhalts, verschieden; es sind bestimmte Kategorien; die Erhebung des Geistes zu Gott von ihnen aus ist der in sich nothwendige Gang des Denkens, der nach dem gewöhnlichen Ausdruck ein Schließen genannt wird. Derselbe hat als nothwendig ein Resultat, und dieß Resultat ist bestimmt nach der Bestimmtheit des Ausgangspunktes; denn es folgt nur aus diesem. Somit ergiebt sich, daß in den unterschiedenen Beweisen vom Daseyn Gottes auch unterschiedene Bestimmungen von Gott resultiren. Dieß geht nun gegen den nächsten Anschein und den Ausdruck, nach welchem in den Beweisen vom Daseyn Gottes das Interesse nur auf das Daseyn, und diese eine abstracte Bestimmung das gemeinschaftliche Resultat aller der verschiedenen Beweise seyn soll. Inhaltsbestimmungen daraus gewinnen zu wollen, ist schon damit beseitigt, daß in der Vorstellung Gottes bereits der ganze Inhalt sich findet, und diese Vorstellung bestimmter oder dunkler vorausgesetzt, oder nach dem angegebenen gewöhnlichen Gange der Metaphysik, dieselbe als sogenannter Begriff zum Voraus festgesetzt wird. Es ist daher diese Reflexion nicht ausdrücklich vorhanden, daß durch jene Uebergänge des Schließens sich die Inhaltsbestimmungen ergeben; am wenigsten in dem Beweise, der ins Besondere von dem vorher aus-

gemachten, vom Begriffe Gottes ausgeht, und ausdrücklich nur das Bedürfniß befriedigen soll, jenem Begriff die abstracte Bestimmung des Seyns hinzuzufügen.

Aber es erhellt von selbst, daß aus verschiedenen Prämissen und der Mehrheit von Schlüssen, die durch dieselben construirt werden, auch mehrere Resultate von unterschiedenem Inhalte sich ergeben. Wenn nun die Anfangspunkte es zu gestatten scheinen, ihr Außereinanderfallen gleichgültiger zu nehmen, so beschränkt sich diese Gleichgültigkeit in Ansehung der Resultate, welche eine Mehrheit von Bestimmungen des Begriffes Gottes geben; vielmehr führt sich die Frage zunächst über das Verhältniß derselben zu einander von selbst herbei, da Gott Einer ist. Das geläufigste Verhältniß hierbei ist, daß Gott in mehreren Bestimmungen als Ein Subject von mehreren Prädicaten bestimmt wird, wie wir es nicht nur von den endlichen Gegenständen gewohnt sind, daß von ihnen mehrere Prädicate in ihrer Beschreibung aufgeführt werden, sondern daß auch von Gott mehrere Eigenschaften aufgezeigt werden, Allmacht, Allweisheit, Gerechtigkeit, Güte und so fort. Die Morgenländer nennen Gott den Viel- oder vielmehr den unendlich-All-namigen, und haben die Vorstellung, daß die Forderung, das zu sagen, was er ist, nur durch die unerschöpfliche Angabe seiner Namen, d. i. seiner Bestimmungen erschöpft werden könnte. Wie aber von der unendlichen Menge der Ausgangspunkte gesagt worden ist, daß sie durch den Gedanken in einfache Kategorien zusammengefaßt werden, so tritt hier noch mehr das Bedürfniß ein, die Mehrheit von Eigenschaften auf wenigere, oder um so mehr auf Einen Begriff zu reduciren, da Gott Ein Begriff, der wesentlich in sich einige untrennbare Begriff ist, während wir von den endlichen Gegenständen zugeben, daß wohl jeder für sich auch nur Ein Subject, ein Individuum, d. i. ein ungetheiltes ist, Begriff ist, diese Einheit doch eine in sich mannigfaltige, nur aus Vielem, gegeneinander Aeußerlichen, zusammengesetzte, trenn-

bare, selbst auch sich in ihrer Existenz widerstreitende Einheit ist. Die Endlichkeit der lebendigen Naturen besteht darin, daß an ihnen Leib und Seele trennbar ist, noch mehr, daß die Glieder, daß Nerv, Muskel u. s. f., dann Färbestoff, Oel, Säure u. s. f. ebenso trennbar sind, daß was Prädicate am wirklichen Subjecte oder Individuum sind, Farbe, Geruch, Geschmack u. s. f. als selbstständige Materien auseinandergehen kann und daß die individuelle Einheit bestimmt ist, so auseinanderzufallen. Der Geist thut seine Endlichkeit in derselben Verschiedenheit und Unangemessenheit, überhaupt seines Seyns zu seinem Begriffe kund; die Intelligenz zeigt sich der Wahrheit, der Wille dem Guten, Sittlichen und Rechten, die Phantasie dem Verstande, sie und dieser der Vernunft u. s. f. unangemessen, ohnehin das sinnliche Bewußtseyn, mit welchem die ganze Existenz immer aus- oder wenigstens angefüllt ist, ist die Masse von momentanem, vergänglichem, schon insofern unwahrem Inhalte. Diese in der empirischen Wirklichkeit so weit durchgreifende Trennbarkeit und Getrenntheit der Thätigkeiten, Richtungen, Zwecke und Handlungen des Geistes kann es einigermaßen entschuldigen, wenn auch die Idee desselben so in sich in Vermögen oder Anlagen oder Thätigkeiten und dergleichen auseinanderfallend aufgefaßt wird; denn er ist als individuelle Existenz, als dieser Einzelne eben diese Endlichkeit, so in getrenntem, sich selbst äußerlichem Daseyn zu seyn. Aber Gott ist nur Dieser Eine, ist nur als dieser Eine Gott; also die subjective Wirklichkeit untrennbar von der Idee und damit ebenso ungetrennt an ihr selber. Hier zeigt sich die Verschiedenheit, die Trennung, Mehrheit der Prädicate, die nur in der Einheit das Subject verknüpft, an ihnen selbst aber in Unterschiedenheit, womit sie selbst in Gegensatz und damit in Widerstreit kämen, wären, somit aufs entschiedenste als etwas Unwahres, und die Mehrheit von Bestimmungen als ungehörige Kategorie.

Die nächste Art, in welcher sich die Zurückführung der

mehreren Bestimmungen Gottes, die sich aus den mehreren Beweisen ergeben, auf den Einen und als in sich einig zu fassenden Begriff darbietet, ist das Gewöhnliche, daß sie auf eine, wie man es nennt, höhere Einheit, d. h. eine abstractere, und da die Einheit Gottes die höchste ist, auf die hiermit abstracteste Einheit zurückgeführt werden sollen. Die abstracteste Einheit aber ist die Einheit selbst; es ergäbe sich daher für die Idee Gottes nur dieß, daß er die Einheit sey, — um dieß als ein Subject oder Seyendes wenigstens auszudrücken, — etwa der Eine, was aber nur gegen Viele gestellt ist, so daß auch der Eine in ihm selbst noch von den Vielen Prädicat seyn könnte; also als Einheit in ihm selbst — etwa eher das Eine, oder auch das Seyn. Aber mit solcher Abstraction der Bestimmung kommen wir nur auf das zurück, daß von Gott nur abstract das Seyn in den Beweisen des Daseyns Gottes das Resultät wäre, oder was dasselbe ist, daß Gott selbst nur das abstracte Eine oder Seyn, das leere Wesen des Verstandes wäre, dem sich die concrete Vorstellung Gottes, gegenüber, die durch solche abstracte Bestimmung nicht befriedigt, gegenüberstellte. Aber nicht nur ist die Vorstellung dadurch unbefriedigt, sondern die Natur des Begriffes selbst, welche, wie sie im Allgemeinen angegeben worden, sich als an ihr selbst concret zeigt, und was als Verschiedenheit und Mehrheit von Bestimmungen äußerlich erscheint, nur die in sich bleibende Entwickelung von ihren Momenten ist. Es ist denn so die innere Nothwendigkeit der Vernunft, welche in dem denkenden Geiste wirksam ist und in ihm diese Mehrheit von Bestimmungen hervortreibt; nur indem dieses Denken die Natur des Begriffes selbst und damit die Natur ihres Verhältnisses und die Nothwendigkeit des Zusammenhanges derselben noch nicht erfaßt hat, erscheinen sie, die an sich Stufen der Entwickelung sind, nur als eine zufällige, auf einander folgende, außer einander fallende Mehrheit, wie dieses Denken auch innerhalb einer jeden dieser Bestimmungen

die Natur des Ueberganges, welcher Beweisen heißt, nur so auffaßt, daß die Bestimmungen in ihrem Zusammenhange doch außer einander bleiben, und sich nur als selbstständige mit einander vermitteln, nicht die Vermittelung mit sich selbst als das wahrhafte letzte Verhältniß in solchem Gange erkennt; was sich als der formelle Mangel dieser Beweise bemerklich machen wird.

Neunte Vorlesung.

Nehmen wir die Verschiedenheit der vorhandenen Beweise über das Daseyn Gottes auf, wie wir sie vorfinden, so treffen wir auf einen wesentlichen Unterschied; ein Theil der Beweise geht vom Seyn zum Gedanken Gottes, d. i. näher vom bestimmten Seyn zum wahrhaften Seyn als dem Seyn Gottes über; der andere von dem Gedanken Gottes, der Wahrheit an sich selbst, zum Seyn dieser Wahrheit. Dieser Unterschied, obgleich derselbe als ein nur sich so vorfindender, zufälliger aufgeführt wird, gründet sich auf eine Nothwendigkeit, die bemerklich zu machen ist. Wir haben nämlich zwei Bestimmungen vor uns, den Gedanken Gottes und das Seyn. Es kann also sowohl von der einen als der anderen ausgegangen werden, in dem Gange, der ihre Verbindung bewerkstelligen soll. Bei dem bloßen Können scheint es gleichgültig, von welcher aus der Weg gemacht werde, ferner auch, wenn auf einem die Verknüpfung zu Stande gekommen, erscheint der andere als überflüssig.

Was aber so zunächst als gleichgültige Zweiheit und als äußerliche Möglichkeit erscheint, hat einen Zusammenhang im Begriffe, so daß die beiden Wege weder gleichgültig gegeneinander sind, noch einen bloß äußerlichen Unterschied ausmachen, noch einer derselben überflüssig ist. Die Natur dieser Nothwendigkeit betrifft nicht einen Nebenumstand; sie hängt mit dem

Innersten unseres Gegenstandes selbst zusammen, und zunächst mit der logischen Natur des Begriffs; gegen diesen sind die zwei Wege nicht bloß verschiedene überhaupt, sondern Einseitigkeit, sowohl in Beziehung auf die subjective Erhebung unseres Geistes zu Gott, als auch auf die Natur Gottes selbst. Wir wollen diese Einseitigkeit in ihrer concreteren Gestalt in Beziehung auf unseren Gegenstand darlegen; es sind zunächst nur die abstracten Kategorien von Seyn und Begriff, deren Gegensatz und Beziehungsweise wir vor uns haben; es soll sich zugleich zeigen, wie diese Abstractionen und deren Verhältnisse zu einander die Grundlagen des Concretesten ausmachen und bestimmen.

Um dies bestimmter angeben zu können, schicke ich die weitere Unterscheidung voraus, daß es drei Grundweisen sind, in denen der Zusammenhang zweier Seiten oder Bestimmungen steht: die eine ist das Uebergehen der einen Bestimmung in ihre andere; die zweite die Relativität derselben oder das Scheinen der einen an oder in dem Seyn der anderen; die dritte Weise aber ist die des Begriffs oder der Idee, daß die Bestimmung in ihrer anderen so sich erhält, daß diese ihre Einheit, die selbst an sich das ursprüngliche Wesen beider ist, auch als die subjective Einheit derselben gesetzt ist. So ist keine von ihnen einseitig, und sie beide zusammen machen das Scheinen ihrer Einheit aus, die zunächst nur ihre Substanz, aus ihnen als dem immanenten Scheinen der Totalität, ebenso ewig sich resultirt und unterschieden von ihnen für sich als ihre Einheit wird, als diese sich ewig zu ihrem Scheine entschließt.

Die beiden angegebenen einseitigen Wege der Erhebung geben daher an ihnen selbst eine gedoppelte Form ihrer Einseitigkeit; die Verhältnisse, die daraus hervorgehen, sind bemerklich zu machen. Was im Allgemeinen geleistet werden soll, ist, daß an der Bestimmung der einen Seite, des Seyns, die andere der Begriff, und umgekehrt an dieser die erstere aufgezeigt werde, jede an und aus ihr selbst sich zu ihrer andern bestimme.

Wenn nun nur die eine Seite sich zu der anderen bestimmte, so wäre dieses Bestimmen eines Theils nur ein Uebergehen, in dem die erste sich verlöre, oder anderen Theils ein Scheinen ihrer hinaus, außer sich selbst, worin jene zwar sich für sich erhielte, aber nicht in sich zurückkehrte, nicht für sich selbst jene Einheit wäre. Wenn wir den Begriff mit der concreten Bedeutung Gottes und Seyn in der concreten Bedeutung der Natur nehmen, und das Sichbestimmen Gottes zur Natur nur in dem ersten der angegebenen Zusammenhänge faßten, so wäre derselbe ein Werden Gottes zur Natur; wäre aber nach dem zweiten die Natur nur ein Erscheinen Gottes, so wäre sie wie im Uebergange nur für ein Drittes, nur für uns die darin liegende Einheit, sie wäre nicht an und für sich selbst vorhanden, nicht die wahrhafte vorhin bestimmte. Wenn wir dieß in concreteren Formen nehmen, und Gott als die Idee für sich seyend vorstellen, von ihr anfingen, und das Seyn auch als Totalität des Seyns, als Natur fassen, so zeigte sich der Fortgang von der Idee zur Natur 1. entweder als ein bloßer Uebergang in die Natur, in welcher die Idee verloren, verschwunden wäre. 2. In Ansehung des Ueberganges, um dieß näher anzugeben, wäre es nur unsere Erinnerung, daß das einfache Resultat aus einem Anderen hergekommen wäre, das aber verschwunden ist; in Ansehung des Erscheinens wären es wir nur, die den Schein auf sein Wesen bezögen, ihn in dasselbe zurückführten. — Oder in einem weiteren Gesichtspunkte: Gott hätte nur eine Natur erschaffen, nicht einen endlichen Geist, — der aus ihr zu ihm zurückkehrt; — er hätte eine unfruchtbare Liebe zu der Welt als zu seinem Scheine, der als Schein schlechthin nur ein Anderes gegen ihn bliebe, aus dem er sich nicht wiederstrahlte, nicht in sich selbst schiene. Und wie sollte der Dritte, wie sollten wir es seyn, die diesen Schein auf sein Wesen bezögen, ihn in seinen Mittelpunkt zurückführten und das Wesen so erst sich selbst erscheinen, in sich selbst scheinen machten? Was wäre dieß Dritte?

Was wären wir? Ein absolut vorausgesetztes Wissen, überhaupt ein selbstständiges Thun einer formellen, alles in sich selbst befassenden Allgemeinheit, in welche jene an und für sich seyn sollende Einheit selbst nur als Scheinen ohne Objectivität fiele.

Fassen wir das Verhältniß bestimmter, welches in dieser Bestimmung aufgestellt ist, so würde die Erhebung des bestimmten Seyns der Natur und des natürlichen Seyns überhaupt und darunter auch unseres Bewußtseyns, der Thätigkeit dieses Erhebens selbst, zu Gott, eben nur die Religion, die Frömmigkeit seyn, welche subjectiv nur zu ihm sich erhebt, entweder auch nur in Uebergangsweise, um in Ihm zu verschwinden, oder als einen Schein sich Ihn gegenüberzusetzen. In jenem Verschwinden des Endlichen in Ihm, wäre er nur die absolute Substanz, aus der nichts hervorgeht und nichts zu sich wiederkehrt; — und selbst das Vorstellen oder Denken der absoluten Substanz wäre noch ein Zuviel, das selbst zu verschwinden hätte. Wird aber das Reflexionsverhältniß noch erhalten, das Erheben der Frömmigkeit zu ihm, in dem Sinne, daß die Religion als solche, d. h. somit das Subjective für sich das Seyende, Selbstständige bleibt, so ist das zunächst Selbstständige, zu dem sie das Erheben ist, — nur ein von ihr Producirtes, Vorgestelltes, Postulirtes, oder Gedachtes, Geglaubtes, — ein Schein, nicht wahrhaft ein Selbstständiges, das aus sich selbst anfängt, — nur die vorgestellte Substanz, die sich nicht erschließt, und eben damit nicht die Thätigkeit ist, als welche allein in das subjective Erheben als solches fällt; es würde nicht gewußt und anerkannt, daß Gott der Geist ist, der jenes Erheben zu ihm, jene Religion im Menschen selbst erweckt.

Wenn in dieser Einseitigkeit sich auch eine weitere Vorstellung und Entwickelung dessen, was zunächst über die Bestimmung eines Gegenscheins nicht hinausgeht, sich ergäbe, eine Emancipation desselben, worin er seiner Seits gleichfalls als selbstständig und thätig als Nicht-Schein bestimmt würde, so

wäre diesem Selbstständigen nur die relative, somit halbe Beziehung auf seine andere Seite zuerkannt, welche einen unmittheilenden und unmittheilbaren Kern in sich behielte, der nichts mit dem Anderen zu thun hätte; es wäre nur mit der Oberfläche, in der beide Seiten Scheinsweise sich zu einander verhielten, nicht aus ihrem Wesen und durch ihr Wesen, es fehlte sowohl auf beiden Seiten die wahrhafte, totale Rückkehr des Geistes in sich selbst, als er auch die Tiefen der Gottheit nicht erforschte; aber jene Rückkehr in sich und diese Erforschung des Anderen, beides fällt wesentlich zusammen; denn die bloße Unmittelbarkeit, das substantielle Seyn, ist keine Tiefe; die wirkliche Rückkehr in sich macht allein die Tiefe, und das Erforschen selbst des Wesens ist die Rückkehr in sich.

Bei dieser vorläufigen Andeutung des concreteren Sinnes des angeführten Unterschiedes, den unsere Reflexion vorfand, lassen wir es hier bewenden. Worauf aufmerksam zu machen war, ist, daß der Unterschied nicht eine überflüssige Mehrheit ist, daß ferner die daraus zunächst als formell und äußerlich geschöpfte Eintheilung zwei Bestimmungen, Natur, natürliche Dinge, Bewußtseyn zu Gott und von da zurück zum Seyn, enthält, welche zu einem Begriffe gleich nothwendig gehören, ebenso sehr im Gange des subjectiven Ganges des Erkennens, als sie einen ganz objectiven concreten Sinn enthalten, und nach beiden Seiten hin für sich gehalten, die wichtigsten Einseitigkeiten darbieten. In Betreff des Erkennens liegt ihre Ergänzung in der Totalität, die der Begriff ist überhaupt, näher in dem, was von ihm gesagt worden ist, daß seine Einheit als Einheit beider Momente ein Resultat, wie die absoluteste Grundlage, und Resultat beider Momente sey. Ohne aber diese Totalität und deren Forderung vorauszusetzen, wird aus dem Resultate der einen Bewegung, und da wir anfangen, können wir nur einseitig von der einen anfangen, es sich ergeben, daß sie sich selbst, durch ihre eigene dialektische Natur zu der ande-

ren hinübertreibt, aus sich zu dieser Vervollständigung übergeht. Die objective Bedeutung dieses zunächst nur subjectiven Schließens aber wird sich damit zugleich von selbst herausheben, daß die unzulängliche, endliche Form jenes Beweisens aufgehoben wird; die Endlichkeit desselben besteht vor allem in dieser Einseitigkeit seiner Gleichgültigkeit und Trennung von dem Inhalte; mit dem Aufheben dieser Einseitigkeit erhält es auch den Inhalt in seiner Wahrheit in sich; die Erhebung zu Gott ist für sich das Aufheben der Einseitigkeit der Subjectivität überhaupt und zu allererst des Erkennens.

Zu dem Unterschiede, wie er von der formellen Seite als eine Verschiedenheit der Arten von Beweisen des Daseyns Gottes erscheint, ist noch hinzuzufügen, daß von der einen Seite, welche vom Seyn zum Begriffe Gottes übergeht, zwei Gestalten von Beweisen angegeben werden.

Der erste Beweis geht von dem Seyn, welches, als ein zufälliges, sich nicht selbst trägt, und schließt auf ein wahrhaftes, an und für sich nothwendiges Seyn; — der Beweis ex contingentia mundi.

Der andere Beweis geht von dem Seyn aus, insofern es sich nach Zweckbeziehungen bestimmt findet, und schließt auf einen weisen Urheber dieses Seyns, — der teleologische Beweis vom Daseyn Gottes.

Indem noch die andere Seite hinzukömmt, welche den Begriff Gottes zum Ausgangspunkt macht, und auf das Seyn desselben schließt, — der ontologische Beweis, so sind es, indem wir uns von dieser Angabe leiten lassen, — drei Beweise, die wir, und nicht weniger deren Kritik, durch welche sie als abgethan in Vergessenheit gestellt worden sind, zu betrachten haben.

Zehnte Vorlesung.

Die erste Seite der zu betrachtenden Beweise macht die Welt überhaupt und zwar zunächst die Zufälligkeit dersel-

ben zu seiner Voraussetzung. Der Ausgangspunkt sind die empirischen Dinge, und das Ganze dieser Dinge, die Welt. Das Ganze hat, je nachdem es bestimmt ist, allerdings einen Vorzug vor seinen Theilen, das Ganze nämlich, als die alle Theile umfassende und sie bestimmende Einheit, wie schon das Ganze eines Hauses, noch mehr das Ganze, das als für sich seyende Einheit ist, wie die Seele des lebendigen Körpers. Aber unter Welt verstehen wir nur das Aggregat der weltlichen Dinge, nur das Zusammen dieser unendlichen Menge von Existenzen, die wir im Anblick vor uns haben, deren jede zunächst selbst als für sich seyend vorgestellt wird. Die Welt begreift die Menschen so sehr in sich als die natürlichen Dinge; als dieß Aggregat, etwa auch nur der letzteren, wird die Welt nicht als Natur vorgestellt, unter der man etwa ein in sich systematisches Ganzes, ein System von Ordnungen und Stufen, und vornehmlich von Gesetzen versteht. Die Welt drückt nur so das Aggregat aus, daß, was sie ist, schlechthin auf der existirenden Menge beruht, so hat sie keinen Vorzug, wenigstens keinen qualitativen Vorzug vor den weltlichen Dingen.

Diese Dinge bestimmen sich uns ferner auf vielfache Weise; zunächst als beschränktes Seyn, als Endlichkeit, Zufälligkeit u. s. f. Von solchem Ausgangspunkte aus erhebt sich der Geist zu Gott. Das beschränkte, das endliche, zufällige Seyn verurtheilt er als ein unwahres Seyn, über welchem das wahrhafte sey; er entflieht in die Region eines andern, schrankenlosen Seyns, welche das Wesen sey, gegen jenes unwesentliche, äußerliche Seyn. Die Welt der Endlichkeit, Zeitlichkeit, Veränderlichkeit, Vergänglichkeit ist nicht das Wahre, sondern das Unendliche, Ewige, Unveränderliche. Wenn auch das, was wir genannt haben, das schrankenlose Seyn, das Unendliche, das Ewige, Unveränderliche, noch nicht hinreicht, die ganze Fülle dessen auszudrücken, was wir Gott nennen, so ist doch Gott schrankenloses Seyn, unendlich, ewig, unveränderlich; die Erhebung geschieht also wenig-

stens zu diesen göttlichen Prädicaten, oder vielmehr zu diesen, wenn auch abstracten, doch allgemeinen Grundlagen seiner Natur, oder wenigstens zu dem allgemeinen Boden, in den reinen Aether, in dem Gott wohnt.

Diese Erhebung überhaupt ist das Factum in dem Menschengeiste, das die Religion ist, aber die Religion nur überhaupt, d. i. ganz abstraet; so ist dieß die allgemeine, aber nur die allgemeine Grundlage derselben.

Bei dieser Erhebung als Factum bleibt das Princip des unmittelbaren Wissens stehen, beruft sich und beruht bei demselben als Factum mit der Versicherung, daß es das allgemeine Factum in den Menschen und selbst in allen Menschen sey, welches die innere Offenbarung Gottes im Menschengeiste, und die Vernunft genannt wird. Es ist über dieß Princip schon früher hinreichend geurtheilt worden; hier erinnere ich nur darum noch einmal daran, insofern wir bei dem Factum, um welches es sich handelt, hier stehen. Dieses Factum eben, die Erhebung selbst ist als solche vielmehr unmittelbar die Vermittelung: sie hat das endliche, zufällige Daseyn, die weltlichen Dinge zu ihrem Anfang und Ausgangspunkte, ist der Fortgang von da zu einem Anderen überhaupt. Sie ist somit vermittelt durch jenen Anfang und ist nur die Erhebung zum Unendlichen und in sich selbst Nothwendigen, indem sie nicht bei jenem Anfange, welcher hier allein das Unmittelbare (— und dieß selbst nur, wie sich später bestimmt, relativ —) ist, stehen bleibt, sondern vermittelst des Verlassens und Aufgebens solchen Standpunkts. Diese Erhebung, welche Bewußtseyn ist, ist somit in sich selbst vermitteltes Wissen.

Ueber den Anfang, von dem diese Erhebung ausgeht, ist ferner sogleich auch dieß zu bemerken, daß der Inhalt nicht ein sinnlicher, nicht ein empirisch-concreter der Empfindung oder Anschauung, noch ein concreter der Phantasie ist, sondern es sind die abstracten Gedankenbestimmungen der Endlich-



keit und Zufälligkeit der Welt, von denen ausgegangen wird; gleicher Art ist das Ziel, bei dem die Erhebung ankommt, die Unendlichkeit, absolute Nothwendigkeit — Gottes nicht in weiterer reicherer Bestimmung, sondern ganz in diesen allgemeinen Kategorien gedacht. Nach dieser Seite muß gesagt werden, daß die Allgemeinheit des Factums dieser Erhebung ihrer Form nach falsch ist. Z. B. selbst von den Griechen kann man sagen, daß die Gedanken der Unendlichkeit, der an sich selbst seyenden Nothwendigkeit, als des Letzten von Allem nur den Philosophen angehört haben; weltliche Dinge lagen nicht in der abstracten Form von weltlichen Dingen, zufälligen und endlichen Dingen so allgemein vor der Vorstellung, sondern in ihrer empirisch-concretern Gestalt; ebenso Gott nicht in der Gedankenbestimmung des Unendlichen, Ewigen, An-sich-nothwendigen, sondern in bestimmten Gebilden der Phantasie. Noch weniger ist es bei minder gebildeten Völkern der Fall, daß solche allgemeine Formen für sich vor ihrem Bewußtseyn stehen; sie gehen wohl allen Menschen, weil sie denkend sind, wie man zu sagen pflegt, durch den Kopf, sind auch weiter in das Bewußtseyn herausgebildet, wovon der eigenthümliche Beweis ist, wenn sie in der Sprache fixirt sind; aber dann selbst thun sie sich zunächst als Bestimmungen von concreten Gegenständen hervor; sie brauchen nicht als für sich selbst selbstständig im Bewußtseyn fixirt zu seyn. Unserer Bildung erst sind diese Kategorien des Gedankens geläufig und sind allgemein oder allgemein verbreitet. Aber eben diese Bildung, wie nicht weniger die erwahnten in der Selbstständigkeit des vorstellenden Denkens Ungeübtern, haben das nicht als etwas Unmittelbares, sondern durch den vielfachen Gang des Denkens, Studiums der Sprachgewohnheit vermittelt; man hat wesentlich denken gelernt und sich die Gedanken zur Geläufigkeit eingebildet; die Bildung zum abstractern Vorstellen ist ein unendlich mannig-

faltig in sich Vermitteltes. Es ist an diesem Factum der Erhebung ebenso sehr Factum, daß sie Vermittelung ist.

Dieser Umstand, daß die Erhebung des Geistes zu Gott die Vermittelung in ihr selbst hat, ist es, welche zum Beweisen, d. i. zur Auseinandersetzung der einzelnen Momente dieses Processes des Geistes, und zwar in Form des Denkens einlädt. Es ist der Geist in seinem Innersten, nämlich in seinem Denken, der diese Erhebung macht, sie ist der Verlauf von Gedankenbestimmungen; was durch das Beweisen geschehen soll, ist, daß solches denkende Wirken zum Bewußtseyn gebracht, daß dieses davon als von einem Zusammenhang jener Gedankenmomente wisse. Gegen solche Exposition, welche sich im Felde der denkenden Vermittelung entfaltet, erklärt sich sowohl der Glaube, welcher unmittelbare Gewißheit bleiben will, als auch die Kritik des Verstandes, der sich in den Verwickelungen jener Vermittelung zu Hause findet, in der letztern, um die Erhebung selbst zu verwirren. Mit dem Glauben ist zu sagen, daß der Verstand an jenen Beweisen noch so sehr zu mäkeln finden möchte, und sie möchten für sich in ihrer Explication der Erhebung des Geistes vom Zufälligen und Zeitlichen zum Unendlichen und Ewigen noch so mangelhafte Seiten haben, der Geist der Menschenbrust läßt sich diese Erhebung nicht nehmen. Insofern sie dieser Brust vom Verstande verkümmert worden, so hat der Glaube einer Seits derselben zugerufen, fest an dieser Erhebung zu halten und sich nicht um die Mäkelei des Verstandes, aber anderer Seits, um auf das Sicherste zu gehen, auch selbst sich um das Beweisen überhaupt nicht zu bekümmern, und hat gegen dieses im Interesse seiner eigenen Befangenheit sich auf die Seite des kritischen Verstandes geschlagen. Der Glaube läßt sich die Erhebung zu Gott, d. i. sein Zeugniß von der Wahrheit, nicht rauben, weil sie in sich selbst nothwendig, mehr als ein bloßes oder irgend ein Factum des Geistes ist. Facta, innere Erfahrungen giebt es im Geiste und

vielmehr in den Geistern, — und der Geist existirt nicht als ein Abstractum, sondern als die vielen Geister, — unendlich mannigfaltige, die entgegengesetztesten und verworfensten. Schon um das Factum auch als Factum des Geistes, nicht der ephemeren, zufälligen Geister, richtig zu fassen, ist erforderlich, es in seiner Nothwendigkeit zu erfassen; nur sie bürgt für die Richtigkeit auf diesem Boden der Zufälligkeit und der Willkür. Der Boden dieses höhern Factums aber ist ferner für sich der Boden der Abstraction; nicht nur ist es am schwersten, über sie und ihre Zusammenhänge ein bestimmtes und waches Bewußtseyn zu haben, sondern sie für sich ist die Gefahr, und diese ist unabwendbar, wenn die Abstraction einmal eingetreten, die glaubende Menschenbrust einmal von dem Baume der Erkenntniß gekostet hat, das Denken in seiner eigenthümlichen Gestalt, wie es für sich und frei ist, in ihr aufgekeimt ist.

Wenn wir nun der Fassung des innern Ganges des Geistes in Gedanken und den Momenten desselben näher treten, so ist von dem ersten Ausgangspunkte schon bemerkt worden, daß er eine Gedankenbestimmung ist, nämlich überhaupt die Zufälligkeit der weltlichen Dinge; so liegt die erste Form der Erhebung geschichtlich in dem sogenannten kosmologischen Beweise vom Daseyn Gottes vor. Von dem Ausgangspunkt ist gleichfalls angegeben worden, daß von der Bestimmtheit desselben auch die Bestimmtheit des Zieles, zu dem wir uns erheben, abhängt. Die weltlichen Dinge können noch anders bestimmt seyn, so ergäbe sich auch für das Resultat, das Wahre, eine andere Bestimmung; — Unterschiede, die dem wenig gebildeten Denken gleichgültiger seyn können, aber die auf dem Boden des Denkens, auf den wir uns versetzt, das sind, um was es zu thun und worüber Rechenschaft zu geben ist. Wenn die Dinge also als daseyend überhaupt bestimmt würden, so könnte vom Daseyn, als bestimmten Seyn gezeigt werden, daß seine Wahrheit das Seyn selbst, das bestimmungs-, das grenzenlose

Seyn ist. Gott wäre so nur als das Seyn bestimmt, — die abstracteste Bestimmung, mit der die Eleaten bekanntlich angefangen haben. — Am schlagendsten läßt sich an diese Abstraction für den vorhin gemachten Unterschied von innerm Denken an sich und von dem Herausstellen der Gedanken ins Bewußtseyn, erinnern; welchem Individuum geht nicht das Wort: Seyn, aus dem Munde, (das Wetter ist schön! wo bist du? u. s. f. ins Unendliche) in wessen vorstellender Thätigkeit findet sich also diese reine Gedankenbestimmung nicht? — aber eingehüllt in den concreten Inhalt (das Wetter u. s. f. ins Unendliche), von welchem allein das Bewußtseyn in solchem Vorstellen erfüllt ist, von dem es also allein weiß. Einen unendlichen Unterschied von solchem Besitze und Gebrauche der Denkbestimmung: Seyn, macht es, sie für sich zu fixiren und als das Letzte, als das Absolute wenigstens mit oder ohne weiter einen Gott, wie die Eleaten zu wissen. — Weiter die Dinge als endlich bestimmt, so erhöbe sich der Geist aus ihnen zum Unendlichen; sie zugleich als das reale Seyn, so erhöbe er sich zum Unendlichen als dem ideellen oder idealen Seyn. Oder als ausdrücklich als nur unmittelbar seyende überhaupt bestimmt, so erhöbe er sich aus dieser bloßen Unmittelbarkeit als einem Scheine zum Wesen und zu demselben ferner als ihrem Grunde; oder von ihnen als Theilen zu Gott als dem Ganzen, oder als von selbstlosen Aeußerungen zu Gott als zur Kraft, von ihnen als Wirkungen zu ihrer Ursache. Alle diese Bestimmungen werden den Dingen vom Denken gegeben, und ebenso werden von Gott die Kategorien Seyn, Unendliches, Ideelles, Wesen und Grund, Ganzes, Kraft, Ursache gebraucht; sie sind auch von ihm zu gebrauchen, jedoch vorübergehend in dem Sinne, daß ob sie wohl von ihm gelten, Gott, Seyn, Unendliches, Wesen, Ganzes, Kraft u. s. f. wirklich ist, doch seine Natur nicht erschöpfen, er noch tiefer und reicher in sich sey, als diese Bestimmungen ausdrücken. Der

Fortgang von jeder solcher Anfangsbestimmung des Daseyns, als des endlichen überhaupt zu ihrer Endbestimmung, nämlich über das Unendliche in Gedanken, ist ein Beweis ganz in derselben Art zu nennen, als die förmlich mit diesem Namen aufgeführten. Auf solche Art vermehrte sich die Zahl der Beweise weit über die angegebene Mehrheit. Aus welchem Gesichtspunkte nun haben wir diese weitere Vermehrung, die uns so vielleicht unbequem erwüchse, zu betrachten? Abweisen können wir diese Vielheit nicht geradezu; im Gegentheil wenn wir uns einmal auf den Standpunkt der als Beweise anerkannten Gedankenvermittelungen versetzt haben, haben wir Rechenschaft darüber abzulegen, warum solche Aufführung sich auf die angegebene Anzahl und die in ihnen enthaltenen Kategorien beschränkt habe und beschränken könne. Es ist in Ansehung dieser neuen erweiterten Mehrheit zunächst dasselbe zu erinnern, was über die frühere, beschränkter erscheinende gesagt worden ist. Diese Mehrheit von Ausgangspunkten, die sich darbietet, ist nichts anderes, als die Menge von Kategorien, die in dem Felde der logischen Betrachtung zu Hause sind; es ist nur anzugeben, wie sie sich auf diesem zeigen. Sie erweisen sich daselbst, nichts anderes zu seyn, als die Reihe der Fortbestimmungen des Begriffs, und zwar nicht irgend eines Begriffs, sondern des Begriffs an ihm selbst; — die Entwickelung desselben zu einem Außereinander, indem er sich dabei ebenso sehr in sich vertieft; — die eine Seite in diesem Fortgange ist die endliche Bestimmtheit einer Form des Begriffs, die andere deren nächste Wahrheit, die selbst wieder nur eine zwar concretere und tiefere Form als die vorhergehende ist; die höchste Stufe einer Sphäre ist der Anfang zugleich einer höhern. Diesen Fortgang der Begriffsbestimmung entwickelt die Logik in seiner Nothwendigkeit; jede Stufe, die er durchläuft, enthält insofern die Erhebung einer Kategorie der Endlichkeit in ihre Unendlichkeit; sie enthält also ebenso sehr von ihrem Ausgangspunkte aus ei-

nen metaphysischen Begriff von Gott, und indem diese Erhebung in ihrer Nothwendigkeit gefaßt ist, einen Beweis seines Seyns; und ebenso führt sich das Uebergehen der einen Stufe in ihre höhere durch, als ein nothwendiger Fortgang des concretern und tiefern Bestimmens, nicht nur als eine Reihe zufällig aufgelesener Begriffe, — und ein Fortgang zur ganz concreten Wahrheit, zur vollkommenen Manifestation des Begriffs, zu der Ausgleichung jener seiner Manifestationen mit ihm selbst. Die Logik ist insofern die metaphysische Theologie, welche die Evolution der Idee Gottes in dem Aether des reinen Gedankens betrachtet, so daß sie eigentlich derselben, die an und für sich schlechthin selbstständig ist, nur zusieht.

Diese Ausführung soll in diesen Vorlesungen nicht unser Gegenstand seyn; wir wollten uns hier daran halten, diejenigen Begriffsbestimmungen geschichtlich aufzunehmen, von welchen die Erhebung zu den Begriffsbestimmungen, die ihre Wahrheit sind, und die als Begriffsbestimmungen Gottes aufgeführt werden, zu betrachten. Der Grund der allgemeinern Unvollständigkeit in jener Aufnahme von den Begriffsbestimmungen kann nur der Mangel am Bewußtseyn seyn, über die Natur der Begriffsbestimmungen selbst, ihres Zusammenhangs unter einander, so wie über die Natur der Erhebung von ihnen als endlichen zum Unendlichen. Der nähere Grund, daß sich die Bestimmung der Zufälligkeit der Welt und der ihr entsprechenden des absolut nothwendigen Wesens für den Ausgangspunkt und das Resultat des Beweises präsentirt hat, ist darein zu setzen, und dieser Grund ist zugleich eine relative Rechtfertigung des ihr gegebenen Vorzugs, — daß die Kategorie des Verhältnisses der Zufälligkeit und der Nothwendigkeit diejenige ist, in welche sich alle Verhältnisse der Endlichkeit und der Unendlichkeit des Seyns resumiren und zusammenfassen; die concreteste Bestimmung der Endlichkeit des Seyns ist die Zufälligkeit, und ebenso ist die Unendlichkeit des Seyns in

ihrer concretesten Bestimmung die Nothwendigkeit. Das Seyn in seiner eigenen Wesentlichkeit ist die Wirklichkeit, und die Wirklichkeit ist in sich das Verhältniß überhaupt von Zufälligkeit und Nothwendigkeit, das in der absoluten Nothwendigkeit seine vollkommene Bestimmung hat. Die Endlichkeit in dieser Denkbestimmung aufgenommen, gewährt den Vortheil, so zu sagen, so weit herauspräparirt zu seyn, daß sie auf den Uebergang in ihre Wahrheit, die Nothwendigkeit, an ihr selbst hinweist; schon der Name der Zufälligkeit, Accidenz, drückt das Daseyn als ein solches aus, dessen Bestimmtheit dieß ist, zu fallen.

Aber die Nothwendigkeit selbst hat ihre Wahrheit in der Freiheit; mit dieser thut sich eine neue Sphäre auf, der Boden des Begriffs selbst. Dieser gewährt dann ein anderes Verhältniß für die Bestimmung und für den Gang der Erhebung zu Gott, eine andere Bestimmung des Ausgangspunktes und des Resultates; — nämlich zunächst die Bestimmung des Zweckmäßigen und des Zwecks. Diese wird daher die Kategorie für einen weitern Beweis des Daseyns Gottes seyn. Aber der Begriff ist nicht nur in die Gegenständlichkeit versenkt, wie er als Zweck nur die Bestimmung der Dinge ist, sondern er ist für sich, frei von der Objectivität existirend; in dieser Weise ist er sich der Ausgangspunkt und sein Uebergang von eigenthümlicher, schon angegebener, Bestimmung. Daß also der erste, der kosmologische Beweis, die Kategorie des Verhältnisses von Zufälligkeit und absoluter Nothwendigkeit sich vornimmt, hat, wie bemerkt, darin seine relative Rechtfertigung gefunden, daß dasselbe die eigenste, concreteste, letzte Bestimmung der Wirklichkeit noch als solcher, und daher die Wahrheit der sämmtlichen abstractern Kategorien des Seyns ist und sie in sich faßt. So faßt auch die Bewegung dieses Verhältnisses die Bewegung der frühern abstractern Bestimmungen der Endlichkeit zu den ebenso noch abstractern Bestimmungen der Unendlichkeit in sich, oder vielmehr ist abstract-logisch die Bewegung,

der Fortgang des Beweises, d. i. die Form des Schließens in allen nur eine und dieselbe, die in ihm sich darstellt.

Einschaltung. *)

Bekanntlich hat die Kritik, welche Kant über die metaphysischen Beweise vom Daseyn Gottes gemacht, die Wirkung gehabt, diese Argumente aufzugeben und daß von ihnen in einer wissenschaftlichen Abhandlung so sehr nicht mehr die Rede ist und man sich der Anführung derselben beinahe zu schämen hat. Ein popularer Gebrauch jedoch wird denselben noch verstattet und ist ganz allgemein, daß bei der Belehrung der Jugend und der Erbauung der ältern Erwachsenen diese Augmentationen angewendet werden, und auch die Beredsamkeit, welche vornehmlich das Herz zu erwärmen und die Gefühle zu erheben bestrebt ist, dieselben als die innern Grundlagen und Zusammenhänge ihrer Vorstellungen nöthig hat und gebraucht. — Schon von dem sogenannten kosmologischen Beweise giebt Kant (Krit. d. r. Vern. 2te Ausg. S. 643.) im Allgemeinen zu, „daß wenn man voraussetze, etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben könne, daß auch irgend etwas nothwendiger Weise existire und dieß ein ganz natürlicher Schluß sey"; noch mehr aber bemerkt er vom physikotheologischen Beweise, „ebendas. S. 651., daß dieser Beweis jederzeit mit Achtung genannt zu werden verdiene; er sey der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene; — es würde nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises etwas abhaben zu wollen." „Die Vernunft kann, räumt er ferner ein, durch keine Zweifel subtiler abgezogener Speculation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Ma-

*) S. d. Vorr. zum 1. Theil, S. XII.

jestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben."

Wenn der zuerst angeführte Beweis eine unumgängliche Folgerung ausdrücke, von der man nicht Umgang nehmen könne, und es ganz umsonst seyn würde, dem Ansehen des zweiten etwas anhaben zu wollen, und die Vernunft nie so soll niedergedrückt werden können, um sich dieses Ganges zu entschlagen, und sich in ihm nicht zum unbedingten Urheber zu erheben: so müßte es doch wunderbar sein, wenn man jene Forderung doch umgehen, wenn die Vernunft doch so niedergedrückt werden müßte, diesem Beweis kein Ansehen mehr einzuräumen. — So sehr es aber ein Fehler gegen die gute Gesellschaft der Philosophen unserer Zeit scheinen kann, jener Beweise noch zu erwähnen, so sehr scheint Kantische Philosophie und die Kantischen Widerlegungen jener Beweise gleichfalls etwas zu seyn, das längst abgethan ist, und darum nicht mehr zu erwähnen sey. — In der That aber ist es die Kantische Kritik allein, welche diese Beweise auf eine wissenschaftliche Weise verdrängt hat, und welche selbst auch die Quelle der andern kürzern Weise, sie zu verwerfen, geworden ist, der Weise nämlich, welche das Gefühl allein zum Richter der Wahrheit macht und den Gedanken nicht nur für entbehrlich, sondern für verdammlich erklärt. Insofern es also ein Interesse hat, die wissenschaftlichen Gründe kennen zu lernen, wodurch jene Beweise ihr Ansehen verloren haben, so ist es nur eine Kantische Kritik, welche man in Betracht zu nehmen hat.

Es ist aber noch zu bemerken, daß die gewöhnlichen Beweise, welche Kant seiner Kritik unterwirft, und zwar von ihnen zunächst der kosmologische und der physikotheologische, als deren Gang hier in Betracht kommt, concretere Bestimmungen, wie schon der kosmologische die Bestimmungen von zufälliger Existenz und von absolut nothwendigem Wesen, enthalten, als

die abstracten, nur qualitativen Bestimmungen der Endlichkeit und Unendlichkeit — und es ist bemerkt worden, daß, wenn die Gegensätze auch als das Bedingte und Unbedingte, oder Accidenz und Substanz ausgedrückt werden, sie hier doch nur jene qualitative Bedeutung haben sollen. Es kommt daher hier nur wesentlich auf den formellen Gang der Vermittelung im Beweise an, indem ohnehin in jenen metaphysischen Schlüssen und auch in der Kantischen Kritik der Inhalt und die dialektische Natur der Bestimmungen selbst nicht in Betracht kommt; es wäre aber diese dialektische Natur allein, von welcher die Vermittelung wahrhaft geführt, so wie beurtheilt werden müßte. — Uebrigens ist die Art und Weise, wie die Vermittelung in jenen metaphysischen Argumentationen, so wie in der Kantischen Beurtheilung derselben aufgefaßt wird, in allen den mehrern Beweisen vom Daseyn Gottes, — nämlich der Klasse derselben, welche von einem gegebenen Daseyn ausgehen, im Ganzen dieselbe, und indem wir hier die Art dieses Verstandesschlusses näher betrachten, so ist derselbe auch für die andern Beweise abgethan und wir brauchen bei ihnen dann nur auf den nähern Inhalt der Bestimmungen allein unser Augenmerk zu richten.

Die Kantische Kritik des kosmologischen Beweises scheint sogleich für die Betrachtung um so interessanter, da sich darin nach Kant (S. 637.) „ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen verborgen halten solle, welches jedoch die transcendentale Kritik leicht entdecken und zerstören könne.“ Ich wiederhole zuerst den gewöhnlichen Ausdruck dieses Beweises, wie ihn auch Kant anführt, (S. 632.) der so lautet: Wenn etwas existirt, (nicht bloß existirt, sondern a contingentia mundi, — als zufälliges bestimmt ist) so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren. Nun existire zum Mindesten ich selbst, also existirt ein absolut vernünftiges Wesen. Kant bemerkt zuerst, daß der Untersatz eine Erfahrung enthalte, und der Obersatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung

überhaupt auf das Daseyn des Nothwendigen, der Beweis somit nicht gänzlich a priori geführt sey, — eine Bemerkung, die sich auf die früher bemerkte Beschaffenheit dieser Argumentation überhaupt bezieht, nur die Eine Seine der ganzen wahrhaften Vermittelung aufzunehmen.

Die nächste Bemerkung betrifft einen Hauptumstand bei dieser Argumentation, welcher bei Kant so erscheint, daß nämlich das nothwendige Wesen, als nothwendig nur auf einzige Weise, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädicate nur durch eines derselben bestimmt werden könnte, und von einem solchen Dinge nur ein einziger Begriff möglich sey, nämlich der des allerrealsten Wesens, welcher sogenannte Begriff bekanntlich das Subject des (hier viel später zu betrachtenden) ontologischen Beweises ausmacht.

Gegen diese letztere weitere Bestimmung des nothwendigen Wesens ist es zuerst, daß Kant seine Kritik als gegen einen bloß vernünftelnden Fortgang richtet. Jener empirische Beweisgrund könne nämlich nicht lehren, was das nothwendige Wesen für Eigenschaften habe, die Vernunft nehme zu diesem Behuf gänzlich Abschied von ihm und forsche hinter lauter Begriffen, was ein absolut nothwendiges Wesen für Eigenschaften haben müsse, welches unter allen möglichen Dingen die Requisite zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich habe. — Man könnte das vielfach Ungebildete, das in diesen Ausdrücken herrscht, noch seiner Zeit zur Last legen und dafür halten wollen, daß dergleichen in wissenschaftlichen und philosophischen Darstellungen unserer Zeit nicht mehr vorkomme. Allerdings wird man heutigstags Gott nicht mehr als ein Ding qualificiren, und nicht unter allen möglichen Dingen herumsuchen, welches sich für den Begriff Gottes passe, man wird wohl von Eigenschaften dieses oder jenes Menschen, oder der Chinarinde u. s. f., aber in philosophischen Darstellungen etwa nicht mehr von Eigenschaften in Bezie-

hung auf Gott als ein Ding sprechen. Allein desto mehr kann man noch immer von Begriffen in dem Sinne bloß abstracter Denkbestimmungen sprechen hören, so daß hiernach nicht anzugeben ist, was es für einen Sinn haben soll, wenn nach dem Begriffe einer Sache gefragt wird, wenn überhaupt ein Gegenstand begriffen werden soll. Ganz aber ist es in die allgemeinen Grundsätze oder vielmehr in den Glauben der Zeit übergegangen, es der Vernunft zum Vorwurfe, ja zum Verbrechen anzurechnen, daß sie ihre Forschungen in lauter Begriffen anstelle, mit andern Worten, daß sie auf eine andere Weise thätig sey, als durch die Sinne wahrzunehmen, und einbilderisch, dichterisch u. s. f. zu seyn. Bei Kant sieht man in seinen Darstellungen doch noch die bestimmten Voraussetzungen, von denen er ausgeht, und eine Consequenz des raisonnirenden Fortgangs, so daß ausdrücklich durch Gründe erkannt und bewiesen, eine Einsicht nur aus Gründen hervorgehen, die Einsicht überhaupt philosophischer Art seyn soll, wogegen man auf der Heerstraße des Wissens unserer Zeit nur Orakelsprüchen der Gefühle und Versicherungen eines Subjects begegnet, welches die Prätension hat, im Namen aller Menschen zu versichern, und eben darum mit seinen Versicherungen auch allen zu gebieten. Von irgend einer Präcision der Bestimmungen und ihres Ausdrucks und einem Anspruch auf Consequenz und Gründe kann bei solchen Quellen der Erkenntniß nicht die Rede seyn.

Der angeführte Theil der Kantischen Kritik hat den bestimmten Sinn, erstlich daß jener Beweis nur bis zu einem nothwendigen Wesen führe, daß aber solche Bestimmung von dem Begriffe Gottes, nämlich der Bestimmung des allerrealsten Wesens, unterschieden sey, und dieser aus jenem durch lauter Begriffe von der Vernunft gefolgert werden müsse. — Man sieht sogleich, daß wenn jener Beweis nicht weiter führte, als bis zum absolut-nothwendigen Wesen, weiter nichts einzuwenden wäre, als daß eben die Vorstellung von Gott, die sich auf

diese Bestimmung beschränkte, allerdings noch nicht so tief sey, als wir, deren Begriff von Gott mehr in sich schließt, verlangen; es wäre leicht möglich, daß Individuen und Völker früherer Zeit, oder unserer Zeit, welche noch außer dem Christenthum und unserer Bildung leben, keinen tiefern Begriff von Gott hätten; für solche wäre jener Beweis somit genugthuend. Wenigstens wird man zugeben können, daß Gott und nur Gott das absolut nothwendige Wesen sey, wenn diese Bestimmung auch die christliche Vorstellung nicht erschöpfte, welche in der That auch noch tieferes in sich schließt, als jene metaphysische Bestimmung der sogenannten natürlichen Theologie, ohnehin auch als das, was das moderne unmittelbare Wissen und Glauben von Gott anzugeben weiß. Es ist selbst die Frage, ob das unmittelbare Wissen auch nur soviel von Gott sagen mag, daß er das absolut nothwendige Wesen sey, wenigstens wenn der eine unmittelbar soviel von Gott weiß, so kann ebenso gut der andere unmittelbar nicht soviel davon wissen, ohne daß ein Recht vorhanden wäre, ihm mehr zuzumuthen, denn ein Recht führt Gründe und Beweise, d. i. Vermittelungen des Wissens mit, und die Vermittelungen sind von jenem unmittelbaren Wissen ausgeschlossen und verpönt.

Wenn aber aus der Entwickelung dessen, was in der Bestimmung vom absolut-nothwendigen Wesen enthalten ist, nach richtiger Folgerung weitere Bestimmungen sich ergeben, was sollte der Annahme und Ueberzeugung derselben sich entgegenstellen können? Der Beweis**grund** sey empirisch, aber wenn der Beweis selbst für sich ein richtiges Folgern ist, und durch dasselbe einmal das Daseyn eines nothwendigen Wesens feststeht, so forscht allerdings von dieser Grundlage aus die Vernunft aus lauter Begriffen, aber nur dann wird ihr dieß für ein Unrecht angerechnet werden, wenn der Vernunftgebrauch überhaupt für ein Unrecht angesehen wird, und in der That geht die Herabsetzung der Vernunft bei Kant so weit, wie bei

der Ansicht, welche alle Wahrheit auf das unmittelbare Wissen einschränkt.

Die Bestimmung aber des sogenannten allerrealsten Wesens ist leicht aus der Bestimmung des absolut-nothwendigen Wesens, oder auch aus der Bestimmung des Unendlichen, bei der wir stehen geblieben, abzuleiten; denn alle und jede Beschränktheit enthält eine Beziehung auf ein Anderes und widerstreitet sonach der Bestimmung des Absolut-Nothwendigen und Unendlichen. Das wesentliche Blendwerk im Schließen, das in diesem Beweise vorhanden seyn soll, sucht nun Kant in dem Satze, daß jedes schlechthin nothwendige Wesen zugleich das allerrealste Wesen sey, und sey dieser Satz der nervus probandi des kosmologischen Beweises; das Blendwerk aber will er auf die Weise aufdecken, daß, da ein allerrealstes Wesen von einem andern in keinem Stücke unterschieden, jener Satz sich auch schlechthin umkehren lassen, d. i. ein jedes (d. h. schlechtweg das) allerrealste Wesen ist schlechthin nothwendig, oder das allerrealste Wesen, als welches nur durch den Begriff bestimmt ist, muß auch die Bestimmung der absoluten Nothwendigkeit in sich enthalten. Dieß aber ist der Satz und Gang des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes, als welcher darin besteht, von dem Begriffe aus und durch den Begriff den Uebergang ins Daseyn zu machen. Zur Unterlage habe der kosmologische Beweis den ontologischen, indem er uns verhieß einen neuen Fußsteig zu führen, bringt er uns nach einem kleinen Umschweif wieder auf den alten zurück, den er nicht habe anerkennen wollen und den wir um seinetwillen sollen verlassen haben.

Man sieht, der Vorwurf trifft den kosmologischen Beweis, weder insofern als derselbe für sich nur bis zur Bestimmung von dem absolut-Nothwendigen fortgeht, noch insofern als aus dieser durch Entwickelung zur weitern Bestimmung des Allerrealsten fortgegangen wird. Was diesen Zusammenhang der bei-

den angegebenen Bestimmungen betrifft, als worauf der Kantische Vorwurf direct gerichtet ist, so geht es nach der Art des Beweisens ganz wohl an, daß der Uebergang von einer feststehenden Bestimmung zu einer zweiten, von einem bereits bewiesenen Satze zu einem andern sich sehr wohl aufzeigen läßt, daß aber die Erkenntniß nicht ebenso von dem zweiten zu dem erstern zurückgehen, den zweiten nicht aus dem erstern zu folgern vermag. Von Euklid wird der Satz von dem bekannten Verhältniß der Seiten des rechtwinklichten Dreiecks zuerst so bewiesen, daß von dieser Bestimmtheit des Dreiecks ausgegangen und das Verhältniß der Seiten daraus gefolgert wird; hierauf wird auch der umgekehrte Satz bewiesen, so daß jetzt von diesem Verhältniß ausgegangen und daraus die Rechtwinklichkeit des Dreiecks, dessen Seiten jenes Verhältniß haben, hergeleitet wird, jedoch so, daß der Beweis dieses zweiten Satzes den ersten voraussetzt und gebraucht; das andere Mal wird solcher Beweis des umgekehrten Satzes gleichfalls mit Voraussetzung des ersten apagogisch geführt, wie sich der Satz, daß, wenn in einer geradlinigten Figur die Summe der Winkel gleich zwei rechten ist, die Figur ein Dreieck ist, leicht aus dem zuvor bewiesenen Satze, daß in einem Dreieck die drei Winkel zusammen zwei rechte ausmachen, apagogisch zeigen läßt. Wenn von einem Gegenstand ein Prädicat bewiesen worden, so ist es ein weiterer Umstand, daß solches jenem ausschließlich zukomme, und nicht nur eine der Bestimmungen des Gegenstandes, die auch andern zukommen könne, sey, sondern zu dessen Definition gehöre. Dieser Beweis könnte verschiedene Wege zulassen, ohne gerade den einzigen, aus dem Begriffe der zweiten Bestimmung ausgehen zu müssen. Ohnehin hat bei dem Zusammenhange des sogenannten allerrealsten Wesens mit dem absolutnothwendigen Wesen, von diesem letztern nur die Eine Seite desselben sollen in directen Betracht genommen werden, und gerade diejenige nicht, in Ansehung deren Kant die von ihm im

ontologischen Beweise gefundene Schwierigkeit herbeibringt. In der Bestimmung des absolut = nothwendigen Wesens ist nämlich die Nothwendigkeit Theils seines Seyns, Theils seiner Inhalts= bestimmungen enthalten. Wenn nach dem weitern Prädicat, der allumfassenden, uneingeschränkten Realität, gefragt wird, so betrifft dieses nicht das Seyn als solches, sondern das was ferner als Inhaltsbestimmung zu unterscheiden ist; das Seyn steht im kosmologischen Beweise bereits für sich fest, und das Interesse von der absoluten Nothwendigkeit auf die All = Realität und von dieser zu jener überzugehen, bezieht sich nur auf diesen Inhalt, nicht auf das Seyn. Das Mangelhafte des ontologischen Beweises setzt Kant darein, daß in dessen Grundbestimmung, dem All der Realitäten, das Seyn gleichfalls als eine Realität begriffen wird; im kosmologischen Beweise aber hat man dieses Seyn schon anderwärts her; insofern er die Bestimmung der All=Realität zu seinem absolut=Nothwendigen hinzufügt, so bedarf er es gar nicht, daß das Seyn als eine Realität bestimmt und in jener All=Realität befaßt genommen werde.

Kant fängt bei seiner Kritik auch nur von diesem Sinne des Fortgangs von der Bestimmung des absolut=Nothwendigen zur unbegrenzten Realität an, indem er, wie vorhin angeführt, (S. 634.), das Interesse dieses Fortgehens darein setzt, aufzusuchen, welche Eigenschaften das absolut=nothwendige Wesen habe, nachdem der kosmologische Beweis für sich nur einen einzigen Schritt, nämlich zum Daseyn eines absolut=nothwendigen Wesens überhaupt gethan habe, aber nicht lehren könnte, was dieses für Eigenschaften habe. Man muß es deswegen für falsch erkennen, daß, wie Kant behauptet, der kosmologische Beweis auf dem ontologischen beruhe, oder auch nur, daß er dessen zu seiner Ergänzung, nämlich nach dem, was er überhaupt leisten soll, bedürfe. Daß aber mehr geleistet werden soll, als er leiste, dieß ist eine weitere Betrachtung, und dieß Weitere besteht allerdings in dem Momente, welches der onto=

logische enthält; aber es ist nicht dieß höhere Bedürfniß, welches Kant demselben entgegenhält, sondern er argumentirt nur aus Gesichtspunkten, die innerhalb der Sphäre dieses Beweises stehen, und die ihn nicht treffen.

Aber das Angeführte ist nicht das Einzige, was Kant gegen diese kosmologische Argumentation vorbringt (S. 637.), sondern deckt die „weiteren Anmaßungen" auf, deren „ein ganzes Nest" in derselben stecken soll.

Vors Erste befindet sich darin der transcendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen; dieser Grundsatz habe aber nur in der Sinnenwelt Bedeutung, außerhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn. Denn der bloß intellectuelle Begriff des Zufälligen könne gar keinen synthetischen Satz, wie den der Causalität, hervorbringen, welcher Satz bloß Bedeutung und Gebrauch in der Sinnenwelt habe, sie aber dazu dienen solle, um über die Sinnenwelt hinauszukommen. — Das Eine, was hier behauptet wird, ist die bekannte Kantische Hauptlehre, von der Unstatthaftigkeit mit dem Denken über das Sinnliche hinauszugehen, und von der Beschränktheit des Gebrauchs und der Bedeutung der Denkbestimmungen auf die Sinnenwelt. Die Auseinandersetzung dieser Lehre gehört nicht in diese Abhandlung; was aber darüber zu sagen ist, läßt sich in die Frage zusammenfassen, wenn das Denken nicht über die Sinnenwelt hinauskommen soll, so wäre im Gegentheil vor Allem begreiflich zu machen, wie das Denken in die Sinnenwelt hereinkomme? Das Andere, was gesagt wird, ist, daß der intellectuelle Begriff vom Zufälligen keinen synthetischen Satz, wie den der Causalität, hervorbringen könne. In der That ist es die intellectuelle Bestimmung der Zufälligkeit, unter welcher diese zeitliche, dem Wahrnehmen vorliegende Welt gefaßt wird, und mit dieser Bestimmung selbst, als einer intellectuellen, ist das Denken selbst schon über die Sinnenwelt als solche hinausgegangen, und hat sich in eine andere

Sphäre versetzt, ohne nöthig zu haben, erst hintennach durch die weitere Bestimmung der Causalität über die Sinnenwelt hinauskommen zu wollen. — Alsdann aber soll dieser intellectuelle Begriff des Zufälligen nicht fähig seyn, einen synthetischen Satz, wie den der Causalität, hervorzubringen. In der That aber ist von dem Endlichen zu zeigen, daß es durch sich selbst, — durch das, was es seyn soll, durch seinen Inhalt selbst zum Anderen seiner, zum Unendlichen sich hinüberbewege; — was das ist, was bei der Kantischen Form von einem synthetischen Satze zu Grunde liegt. Das Zufällige hat dieselbe Natur; es ist nicht nöthig, die Bestimmung der Causalität für das Andere zu nehmen, in welches die Zufälligkeit übergeht; vielmehr ist dieß Andere desselben zunächst die absolute Nothwendigkeit, und dann sogleich die Substanz. Das Substantialitäts-Verhältniß ist aber selbst eine der synthetischen Beziehungen, welche Kant als die Kategorien aufführt; was nichts anderes heißt, als daß „die bloß intellectuelle Bestimmung des Zufälligen" — denn die Kategorien sind wesentlich Denkbestimmungen, — den synthetischen Satz der Substantialität hervorbringt; — so wie Zufälligkeit gesetzt ist, so ist Substantialität gesetzt. — Dieser Satz, der ein intellectuelles Verhältniß, eine Kategorie, ist, wird hier freilich nicht in dem, — ihm heterogenen Elemente, in der Sinnenwelt gebraucht, sondern in der intellectuellen Welt, in welcher er zu Hause gehört; wenn er sonst keinen Mangel hätte, so hätte er vielmehr für sich selbst schon das absolute Recht, in der Sphäre, in der von Gott die Rede ist, der nur im Gedanken und im Geiste aufgefaßt werden kann, angewendet zu werden, gegen seine Anwendung in dem ihm fremden, dem sinnlichen Elemente.

Der zweite trügliche Grundsatz, den Kant bemerklich macht (S. 637.), sey der Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe übereinander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt, auf eine erste Ursache zu schließen. Hierzu sollen uns



die Principien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen, viel weniger können wir diesen Grundsatz über sie hinaus ausdehnen. — Gewiß können wir innerhalb der Sinnenwelt und der Erfahrung nicht auf eine erste Ursache schließen, denn in dieser als der endlichen Welt kann es nur bedingte Ursachen geben. Gerade deswegen aber wird die Vernunft nicht nur berechtigt, sondern getrieben, in die intelligible Sphäre überzugehen, oder vielmehr sie ist überhaupt nur in solcher zu Hause, und sie geht nicht über die Sinnenwelt hinaus, sondern sie mit ihrer Idee einer ersten Ursache befindet sich schlechthin in einem andern Boden, und es hat nur einen Sinn von Vernunft zu versprechen, insofern sie und ihre Idee unabhängig von der Sinnenwelt und selbstständig an und für sich gedacht wird.

Das Dritte, was Kant der Vernunft in diesem Beweise zur Last legt, ist die falsche Selbstbefriedigung, welche sie dadurch finde, daß sie in Ansehung der Vollendung der Reihe endlich alle Bedingung wegschaffe, indem doch ohne Bedingung keine Nothwendigkeit stattfinden könne, und daß, da man nun nichts weiter begreifen könne, dieses für eine Vollendung des Begriffs annehme. — Allerdings, wenn von unbedingter Nothwendigkeit, einem absolut nothwendigen Wesen, die Rede ist, so kann dieß nur geschehen, indem es als unbedingt gefaßt, d. h. von ihm die Bestimmung von Bedingungen hinweggeschafft wird. Aber, fügt Kant hinzu, ein Nothwendiges kann nicht ohne Bedingungen Statt finden; — eine solche Nothwendigkeit, welche auf Bedingungen, nämlich ihr äußerlichen, beruht, ist nur eine äußerliche, bedingte Nothwendigkeit eine unbedingte absolute ist nur diejenige, welche ihre Bedingungen, wenn man noch ein solches Verhältniß bei ihr gebrauchen will, in sich selbst enthält. Der Knoten ist hier allein das wahrhaft dialektische, oben angegebene Verhältniß, daß die Bedingung, oder wie sonst das zufällige Daseyn, oder das Endliche bestimmt werden kann, eben

dieß ist, sich selbst zum Unbedingten, Unendlichen aufzuheben, also im Bedingten selbst das Bedingen, im Vermitteln die Vermittelung wegzuschaffen. Aber Kant ist nicht über das Verstandesverhältniß zu dem Begriffe dieser unendlichen Negativität hindurchgedrungen. — Im Verfolg (S. 641.) sagt er, wir können uns des Gedankens nicht erwehren, ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns als das Höchste vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, als was durch meinen Willen existirt; aber woher bin ich denn? — Hier sinke alles unter uns, und schwebe haltungslos bloß vor speculativer Vernunft, der es nichts koste, die größte wie die kleinste Vollkommenheit verschwinden zu lassen. — Was die speculative Vernunft vor allem aus muß schwinden lassen, ist eine solche Frage: woher bin ich denn? dem absolut Nothwendigen, Unbedingten in den Mund zu legen. Als ob das, außer welchem Nichts als durch seinen Willen existirt, das, was schlechthin unendlich ist, über sich hinaus nach einem Anderen seiner sich umsehe und nach einem Jenseits seiner frage.

Kant bricht übrigens in dem Angeführten gleichfalls in die ihm mit Jacobi zunächst gemeinschaftliche und dann zur allgemeinen Heerstraße gewordene Ansicht aus, daß da, wo das Bedingtseyn und das Bedingen nicht Statt finde, auch nichts mehr zu begreifen sey, mit anderen Worten, da, wo das Vernünftige anfängt, die Vernunft ausgehe.

Der vierte Fehler, den Kant aushebt, betrifft die angebliche Verwechslung der logischen Möglichkeit des Begriffs von aller Realität mit der transcendentalen — Bestimmungen, von welchen bei Betrachtung der Kantischen Kritik des ontologischen Beweises weiter unten zu handeln ist.

Dieser Kritik fügt Kant (S. 642.) die auf seine Weise gemachte **Entdeckung** und **Erklärung** des **dialektischen Scheins** in allen **transcendentalen Beweisen vom Daseyn**

eines nothwendigen Wesens hinzu — eine Erklärung, in der nichts Neues vorkommt, und wir nach der Weise Kants überhaupt, unaufhörlich eine und dieselbe Versicherung, daß wir das Ding an sich nicht denken können, zu wiederholen bekommen.

Er nennt den kosmologischen Beweis (wie den ontologischen) einen transcendentalen, weil er unabhängig von empirischen Principien, nämlich nicht aus irgend einer besonderen Beschaffenheit der Erfahrung, sondern aus lauter Vernunftprincipien geführt werden soll und die Anleitung, daß nämlich die Existenz durchs empirische Bewußtseyn gegeben ist, sogar verlasse, um sich auf lauter reine Begriffe zu stützen. Wie könnte sich wohl das philosophische Beweisen besser benehmen, als sich nur auf reine Begriffe zu stützen? Aber Kant will damit diesem Beweisen vielmehr das Schlimmste nachgesagt haben. Was nun aber den dialektischen Schein selbst betrifft, dessen Entdeckung Kant hier giebt, so soll er darin bestehen, daß ich zwar zu dem Existirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müsse, kein einziges Ding aber selbst als an sich nothwendig denken könne, daß ich das Zurückgehen zu den Bedingungen der Existenz niemals vollenden könne, ohne ein nothwendiges Wesen anzunehmen, aber von demselben niemals anfangen könne.

Man muß dieser Bemerkung die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sie das wesentliche Moment enthält, auf das es ankommt. Was an sich nothwendig ist, muß seinen Anfang in sich selbst zeigen, so aufgefaßt werden, daß sein Anfang in ihm selbst nachgewiesen werde. Dieß Bedürfniß ist auch das einzige interessante Moment, welches man annehmen muß, daß es der vorhin betrachteten Quälerei, zeigen zu wollen, daß der kosmologische Beweis sich auf den ontologischen stütze, zu Grunde gelegen habe. Die Frage ist allein, wie es anzufangen sey, aufzuzeigen, daß etwas von sich selbst anfange, oder vielmehr

wie es zu vereinigen sey, daß das Unendliche ebenso von einem Andern, als darin nur von sich selbst ausgehe.

Was nun die sogenannte Erklärung und respective Auflösung dieses Scheins betrifft, so ist sie von derselben Beschaffenheit, als die Auflösung, welche er von dem, was er Antinomien der Vernunft genannt, gegeben hat. Wenn ich nämlich (S. 644.) zu den existirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an sich selbst als nothwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich, daß — Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen müsse, weil sonst ein Widerspruch vorgehen würde. Es ist diese Zärtlichkeit gegen die Dinge, welche auf diese keinen Widerspruch will kommen lassen; obgleich selbst die oberflächlichste, wie die tiefste Erfahrung überall zeigt, daß diese Dinge voller Widersprüche sind. — Weiter folgert dann Kant, „daß keiner dieser beiden Grundsätze, der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, objectiv sey, sondern sie allenfalls nur subjective Principien der Vernunft seyn können, nämlich einer Seits niemals anderswo, als bei einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, anderer Seits aber auch solche Vollendung niemals zu hoffen, nämlich im Empirischen nicht.“ — So ist also der Widerspruch ganz unaufgelöst gelassen und behalten, aber von den Dingen ist er in die Vernunft geschoben. Wenn der Widerspruch, wie er hier dafür gilt, und wie er es auch ist, wenn er nicht zugleich auch aufgelöst ist, — ein Mangel ist, so wäre der Mangel in der That eher auf die sogenannten Dinge — die Theils nur empirisch und endlich, Theils aber das unmächtige, sich nicht zu manifestiren vermögende Ding-an-sich, sind, zu schieben, als auf die Vernunft, welche, wie Kant selbst sie ansieht, das Vermögen der Ideen, des Unbedingten, Unendlichen ist. In der That aber vermag die Vernunft allerdings den Widerspruch zu ertragen, jedoch freilich

auch zu lösen, und die Dinge wenigstens wissen ihn auch zu tragen, oder vielmehr sind nur der existirende Widerspruch, und zwar jener Kantische Schemen des Dinges-an-sich ebenso gut als die empirischen Dinge — und nur insofern sie vernünftig sind, lösen sie denselben zugleich auch in sich auf.

In der Kantischen Kritik des kosmologischen Beweises sind die Momente wenigstens zur Sprache gebracht, auf welche es aukommt Wir haben nämlich zwei Umstände darin gesehen, erstlich, daß im kosmologischen Argument vom Seyn als einer Voraussetzung ausgegangen und von demselben zum Inhalte, dem Begriffe Gottes, fortgegangen wird, und zweitens, daß Kant der Argumentation Schuld giebt, daß sie auf dem ontologischen Beweise beruhe, d. i. dem Beweis, worin der Begriff vorausgesetzt wird, und von demselben zum Seyn übergegangen wird. Indem, nach dem dermaligen Standpunkte unserer Untersuchung, der Begriff Gottes noch keine weitere Bestimmung hat, als die des Unendlichen, so ist das, um was es sich handelt, überhaupt das Seyn des Unendlichen. Nach dem angegebenen Unterschiede wäre das eine Mal das Seyn, mit welchem angefangen wird, und welches als das Unendliche bestimmt werden soll, das andere Mal das Unendliche, mit dem angefangen wird, und welches als seyend bestimmt werden soll. Näher erscheint in dem kosmologischen Beweise das endliche Seyn als der empirisch aufgenommene Ausgangspunkt, der Beweis hebt, wie Kant sagt (S. 633.), eigentlich von der Erfahrung an, um seinen Grund recht sicher zu legen. Dieß Verhältniß ist aber näher auf die Form des Urtheils überhaupt zurückzuführen. In jedem Urtheil nämlich ist das Subject eine vorausgesetzte Vorstellung, welche im Prädicate bestimmt, d. h. von der auf eine allgemeine Weise durch den Gedanken bestimmt, d. h. Inhaltsbestimmungen desselben angegeben werden sollen, — wenn auch diese allgemeine Weise — wie bei sinnlichen Prädicaten, Roth, Hart u. s. f.,

d. i. so zu sagen, der Antheil des Gedankens ganz nur die leere Form der Allgemeinheit ist. So wenn gesagt wird, Gott ist — unendlich, ewig u. s. f., so ist Gott zunächst als Subject ein bloßes in der Vorstellung Vorausgesetztes, von dem erst in dem Prädicate gesagt wird, was es ist, im Subjecte weiß man noch nicht, was es ist, d. h. welchen Inhalt, Inhaltsbestimmung er hat, sonst wäre es überflüssig, die Kopula ist, und diesem das Prädicat hinzuzufügen. Ferner da das Subject das Vorausgesetzte der Vorstellung ist, so kann die Voraussetzung die Bedeutung des Seyns haben, daß das Subject ist, oder auch, daß es nur erst eine Vorstellung ist, daß statt durch Anschauung, Wahrnehmung, es durch die Phantasie, Begriff, Vernunft in die Vorstellung gesetzt ist, und in derselben sich solcher Inhalt nun überhaupt vorfindet.

Wenn wir nach dieser bestimmteren Form jene beiden Momente ausdrücken, so gewährt dieß zugleich ein bestimmteres Bewußtseyn über die Forderungen, welche an dieselben gemacht werden. Es entstehen uns aus jenen Momenten die beiden Sätze:

Das Seyn, zunächst als endlich bestimmt,
ist unendlich; und
Das Unendliche ist.

Denn, was den ersten Satz betrifft, so ist es das Seyn eigentlich, was als festes Subject vorausgesetzt ist; und was in der Betrachtung bleiben, d. i. welchem das Prädicat des Unendlichen beigelegt werden soll. Seyn ist insofern, als es auch zunächst als endlich bestimmt und als das Endliche und Unendliche einen Augenblick als die Subjecte vorgestellt werden, das Gemeinschaftliche beider. Das Interesse ist nicht, daß vom Seyn zum Unendlichen als einem Andern des Seyns übergegangen werde, sondern vom Endlichen zum Unendlichen, in welchem Uebergehen das Seyn unverändert bleibt; es zeigt sich somit, daß hier als das bleibende Subject, dessen erste Bestim-

mung, die Endlichkeit nämlich, in Unendlichkeit übergesetzt wird. — Es wird übrigens überflüssig seyn, zu bemerken, daß eben, indem das Seyn als Subject und die Endlichkeit nur als eine und zwar, wie sich im nachherigen Prädicate zeigt, als eine bloß transitorische Bestimmung vorgestellt wird, in dem für sich allein genommenen Satz: das Seyn ist unendlich, oder ist als unendlich zu bestimmen, unter dem Seyn nur das Seyn als solches zu verstehen ist, nicht das empirische Seyn, die sittliche, endliche Welt.

Dieser erste Satz ist nun der Satz des kosmologischen Arguments, das Seyn ist das Subject, und diese Voraussetzung sey gegeben oder hergenommen, woher sie wolle, so ist sie in Rücksicht auf das Beweisen als Vermittelung durch Gründe überhaupt, das Unmittelbare überhaupt. Dieß Bewußtseyn, daß das Subject die Stellung der Voraussetzung überhaupt hat, ist es, was für das Interesse, beweisend zu erkennen, allein als das Wichtige anzusehen ist. Das Prädicat des Satzes ist der Inhalt, der vom Subjecte bewiesen werden soll; hier ist es das Unendliche, was somit als das Prädicat des Seyns mit demselben durch Vermittelung darzustellen ist.

Der zweite Satz: das Unendliche ist, hat den näher bestimmten Inhalt zum Subjecte, und hier ist es das Seyn, was als das Vermittelte sich darstellen soll. — Dieser Satz ist das, was im ontologischen Beweise das Interesse ausmacht und als Resultat erscheinen soll. Nach dem, was an das nur verständige Beweisen, für das nur verständige Erkennen gefordert wird, ist der Beweis dieses zweiten Satzes für den ersten des kosmologischen Arguments entbehrlich, aber das höhere Vernunftbedürfniß erfordert allerdings denselben, dieß höhere Vernunftbedürfniß maskirt sich aber in der Kantischen Kritik gleichsam nur als zu einer Chikane, die aus einer weiteren Folgerung hergenommen wird.

Daß aber diese zwei Sätze nothwendig werden, dieß be-

ruht auf der Natur des Begriffes, insofern derselbe nämlich nach seiner Wahrheit, d. i. speculativ gefaßt wird. Diese Erkenntniß desselben ist hier aber aus der Logik vorauszusetzen, so wie aus derselben ebenfalls das Bewußtseyn vorauszusetzen ist, daß schon die Natur solcher Sätze selbst, wie die beiden aufgestellten, ein wahrhaftes Beweisen unmöglich macht. Dieß kann jedoch, nach der Erläuterung, welche über die Beschaffenheit dieser Urtheile gegeben worden, auch hier kurz deutlich gemacht werden, und es ist auch um so mehr an seinem Platze, als der Heerstraßen-Grundsatz vom sogenannten unmittelbaren Wissen gerade nur dieß in der Philosophie unstatthafte, verständige Beweisen kennt und vor Augen hat. Es ist nämlich ein Satz und zwar ein Urtheil, mit einem Subjecte und Prädicate, was bewiesen werden soll; und bei dieser Forderung hat man zunächst kein Arges und es scheint alles nur auf die Art des Beweisens anzukommen. Allein damit selbst, daß es ein Urtheil ist, was bewiesen werden soll, ist sogleich ein wahrhafter, ein philosophischer Beweis unmöglich gemacht. Denn das Subject ist das Vorausgesetzte, somit ist es für das Prädicat, welches bewiesen werden soll, der Maaßstab; und das wesentliche Kriterion für den Satz ist daher nur, ob das Prädicat dem Subjecte angemessen sey oder nicht; und die Vorstellung überhaupt, als welcher die Voraussetzung angehört, ist das Entscheidende über die Wahrheit. Ob aber die im Subjecte gemachte Voraussetzung selbst, und damit auch die weitere Bestimmung, die es durch das Prädicat erhält, das Ganze des Satzes selbst, etwas Wahres ist, gerade das Haupt- und einzige Interesse des Erkennens ist es, was nicht befriedigt, und selbst nicht berücksichtigt wird.

Das Bedürfniß der Vernunft treibt jedoch von Innen heraus, gleichsam bewußtlos, zu dieser Berücksichtigung. Es giebt sich eben in dem angeführten Umstande kund, daß sogenannte mehrere Beweise vom Daseyn Gottes gesucht worden sind, deren

die einen den einen der oben angegebenen Sätze zur Grundlage haben, den nämlich, worin das Seyn das Subject, das Vorausgesetzte ist, und das Unendliche die durch Vermittelung in ihm gesetzte Bestimmung, und dann den anderen, umgekehrten, wodurch jenem ersten die Einseitigkeit genommen wird. In diesem ist der Mangel, daß das Seyn als vorausgesetzt ist, aufgehoben, und nunmehr umgekehrt ist es das Seyn, was als vermittelt gesetzt werden soll.

Sonach ist denn wohl der Vollständigkeit nach dasjenige, was im Beweise geleistet werden soll, vorgetragen. Die Natur des Beweisens selbst ist jedoch damit als dieselbe gelassen. Denn jeder von beiden Sätzen ist einzeln gestellt, sein Beweis geht daher von der Voraussetzung aus, welche das Subject enthält, und welche jedes Mal erst durch den anderen als nothwendig, nicht als unmittelbar dargestellt werden soll. Jeder Satz setzt daher den anderen voraus, und es findet nicht ein wahrhafter Anfang für dieselben Statt. Es scheint zunächst eben darum selbst gleichgültig, womit der Anfang gemacht werde. Allein dem ist nicht so, und warum dem nicht so sey, dieß zu wissen, darauf kommt es an. Es handelt sich nämlich nicht darum, ob mit der einen oder mit der anderen Voraussetzung, d. i. unmittelbaren Bestimmung, Vorstellung angefangen, sondern daß überhaupt nicht mit einer solchen der Anfang gemacht, d. h. daß sie als die zum Grunde liegende und liegen bleibende betrachtet und behandelt werde. Denn selbst der nähere Sinn dessen, daß die Voraussetzungen eines jeden der beiden Sätze durch den anderen bewiesen, als vermittelt dargestellt werden sollen, benimmt ihnen die wesentliche Bedeutung, welche sie als unmittelbare Bestimmungen haben. Denn daß sie als vermittelte gesetzt werden, darin liegt dieß als ihre Bestimmung, vielmehr übergehende, als feste Subjecte zu seyn. Hierdurch aber verändert sich die ganze Natur des Beweisens, welches vielmehr des Subjects als einer festen Grundlage und Maaßstabes be-

durfte. Von einem Uebergehenden aber anfangend, verliert es seinen Halt und kann in der That nicht mehr Statt finden. — Betrachten wir die Form des Urtheils näher, so liegt das so eben Erläuterte in ihr selbst, und zwar ist das Urtheil durch seine Form eben das, was es ist. Es hat zu seinem Subjecte nämlich etwas Unmittelbares, ein Seyendes überhaupt, zu seinem Prädicate aber, welches ausdrücken soll, was das Subject ist, ein Allgemeines, den Gedanken; das Urtheil hat somit selbst den Sinn, das Seyende ist nicht ein Seyendes, sondern ein Gedanke.

Dieß wird zugleich deutlicher werden an dem Beispiel, welches wir vor uns haben, und das nunmehr näher zu beleuchten ist, wobei wir uns aber auf das, was dasselbe zunächst enthält, nämlich den ersten der angegebenen beiden Sätze zu beschränken haben, worin nämlich das Unendliche als das Vermittelte gesetzt wird; die ausdrückliche Betrachtung des Andern, worin das Seyn als Resultat erscheint, gehört an einen anderen Ort.

Nach der abstracteren Form, wie wir den kosmologischen Beweis aufnahmen, enthält sein Obersatz den eigentlichen Zusammenhang des Endlichen und Unendlichen, daß dieses von jenem vorausgesetzt wird. Der nähere Ausdruck des Satzes: wenn Endliches existirt, so ist auch das Unendliche, ist zunächst dieser: Das Seyn des Endlichen ist nicht nur sein Seyn, sondern auch das Seyn des Unendlichen. Wir haben ihn so auf die einfachste Form zurückgebracht, und gehen den Verwickelungen aus dem Wege, welche durch die weiter bestimmten Reflexions-Formen von dem Bedingtseyn des Unendlichen durch das Endliche, oder dem Vorausgesetztseyn desselben durch dieses oder dem Causalitätsverhältniß herbeigeführt werden können; alle diese Verhältnisse sind in jener einfachen Form enthalten. Wenn wir nach der vorhergegebenen Bestimmung das Seyn näher als das Subject des Urtheils ausdrücken, so lautet dieß dann so:

Das Seyn ist nicht nur als endlich, sondern auch als unendlich zu bestimmen.

Das, worauf es ankommt, ist der Erweis dieses Zusammenhangs; dieser ist im Obigen aus dem Begriffe des Endlichen aufgezeigt worden, und diese speculative Betrachtung der Natur des Endlichen, der Vermittelung', aus welcher das Unendliche hervorgeht, ist der Angel, um den sich das Ganze, das Wissen von Gott und seine Erkenntniß, dreht. Der wesentliche Punkt in dieser Vermittelung aber ist, daß das Seyn des Endlichen nicht das Affirmative ist, sondern daß vielmehr dessen sich Aufheben es ist, wodurch das Unendliche gesetzt und vermittelt ist.

Hierin ist es, daß der wesentliche formelle Mangel des kosmologischen Beweises liegt, das endliche Seyn nicht nur als bloßen Anfang und Ausgangspunkt zu haben, sondern es als etwas Wahrhaftes, Affirmatives zu behalten und bestehen zu lassen. Alle die bemerkten Reflexionsformen von Voraussetzen, Bedingtseyn, Causalität, enthalten eben dieses, daß das Voraussetzende, die Bedingung, die Wirkung für ein nur Affirmatives genommen, und der Zusammenhang nicht als Uebergang, was er wesentlich ist, gefaßt wird. Was sich aus der speculativen Betrachtung des Endlichen ergiebt, ist vielmehr dieß, daß nicht, wenn das Endliche ist, das Unendliche nur auch ist, nicht das Seyn nicht nur als endlich, sondern auch als unendlich zu bestimmen ist. Wenn das Endliche dieß Affirmative wäre, so würde der Obersatz zu dem Satze werden: das endliche Seyn ist als endliches unendlich, denn es wäre seine — bestehende — Endlichkeit, welche das Unendliche in sich schlösse. Die angeführten Bestimmungen von Voraussetzen, Bedingen, Causalität befestigen sämmtlich den affirmativen Schein des Endlichen noch mehr, und sind eben darum selbst nur endliche, das ist, unwahre Verhältnisse, — Verhältnisse des Unwahren: diese ihre Natur zu erkennen ist es, was allein das

logische Interesse derselben ausmacht, aber nach ihren besonderen Bestimmungen nimmt die Dialektik einer jeden eine besondere Form an, der jedoch jene allgemeine Dialektik des Endlichen zu Grunde liegt. — Der Satz, der den Obersatz des Schlusses ausmachen sollte, muß daher vielmehr so lauten: Das Seyn des Endlichen ist nicht sein eignes Seyn, sondern vielmehr das Seyn seines Andern, des Unendlichen. Oder das Seyn, das als endlich bestimmt ist, hat nur in dem Sinne diese Bestimmung, daß es nicht dem Unendlichen selbstständig gegenüber stehen bleibt, sondern vielmehr nur ideell, Moment desselben ist. Damit fällt der Untersatz: das Endliche ist, im affirmativen Sinne hinweg, und wenn man wohl sagen kann, es existirt, so heißt dieß nur, daß seine Existenz nur Erscheinung ist. Eben dieß, daß die endliche Welt nur Erscheinung ist, ist die absolute Macht des Unendlichen.

Für diese dialektische Natur des Endlichen und für deren Ausdruck hat nun die Form des Verstandes-Schlusses keinen Raum; er ist nicht im Stande, dasjenige, was der vernünftige Gehalt ist, auszudrücken, und indem die religiöse Erhebung der vernünftige Gehalt selbst ist, so findet sie sich nicht in jener verständigen Form befriedigt, denn in ihr ist mehr, als diese fassen kann. Es ist daher für sich von der größten Wichtigkeit gewesen, daß Kant die sogenannten Beweise vom Daseyn Gottes um ihr Ansehen gebracht, und die Unzulänglichkeit derselben freilich zu mehr nicht als zum Vorurtheil gemacht hat. Allein seine Kritik derselben für sich ist selbst unzulänglich, außerdem, daß er die tiefere Grundlage jener Beweise verkannt, und ihrem wahrhaften Gehalte somit nicht auch die Gerechtigkeit hat widerfahren lassen können. Er hat damit zugleich die vollkommene Erlahmung der Vernunft begründet, welche sich von ihm aus begnügt hat, ein bloß unmittelbares Wissen seyn zu wollen.

Das Bisherige hat die Erörterung des Begriffs, welcher das Logische der ersten Bestimmung der Religion ausmacht, nach der Seite eines Theils, nach welcher derselbe in der früheren

Metaphysik aufgefaßt war, und die Gestalt anderer Seits betroffen, in welcher er gefaßt wurde. Aber dieß ist für die Erkenntniß des speculativen Begriffs dieser Bestimmung nicht genügend. Jedoch ist der eine Theil davon schon angegeben, nämlich derjenige, der den Uebergang des endlichen Seyns in das unendliche Seyn betrifft, und es ist nur der andere Theil, dessen ausführlichere Erörterung bereits für eine folgende Gestalt der Religion ausgesetzt ist, noch kurz anzugeben. Es ist dieß dasjenige, was vorhin in der Gestalt des Satzes:

Das Unendliche ist,

erschien, und worin somit das Seyn überhaupt als das Vermittelte bestimmt ist. Der Beweis hat diese Vermittelung nachzuweisen. Es geht aber auch schon aus dem Vorhergehenden hervor, daß die beiden Sätze nicht getrennt von einander betrachtet werden können; indem die Verstandesform des Schlusses für den einen aufgegeben worden, ist damit zugleich die Trennung derselben aufgegeben. Das noch zu betrachtende Moment ist daher in der gegebenen Entwickelung der Dialektik des Endlichen schon enthalten.

Wenn aber bei dem aufgezeigten Uebergang des Endlichen in das Unendliche das Endliche als Ausgangspunkt für das Unendliche erscheint, so scheint hiernach der andere, nur umgekehrte Satz oder Uebergang gleichfalls als Uebergang vom Unendlichen ins Endliche — oder als der Satz: das Unendliche ist endlich, sich bestimmen zu müssen. In dieser Vergleichung würde der Satz: das Unendliche ist, nicht die ganze Bestimmung enthalten, welche hier zu betrachten ist. Dieser Unterschied verschwindet aber durch die Betrachtung, daß das Seyn, da es das Unmittelbare, von der Bestimmung des Unendlichen zugleich Unterschiedene ist, allerdings damit schlechthin als endlich bestimmt ist. Diese logische Natur des Seyns oder der Unmittelbarkeit überhaupt ist aber aus der Logik vorauszusetzen. Es erhellt diese Bestimmung der Endlichkeit des Seyns aber sogleich auch

in dem Zusammenhange, in welchem es hier steht. Denn das Unendliche, indem es sich zum Seyn entschließt, bestimmt sich hiermit zu einem Andern seiner selbst, das Andere des Unendlichen ist aber überhaupt das Endliche.

Wenn ferner vorhin angegeben worden, daß im Urtheile das Subject als das Vorausgesetzte, das Seyende überhaupt ist, das Prädicat aber das Allgemeine, der Gedanke ist, so scheint in dem Satz, und dieser Satz ist gleichfalls ein Urtheil — .

das Unendliche ist,

vielmehr die Bestimmung umgekehrt zu seyn, indem das Prädicat ausdrücklich das Seyn enthält, und das Subject, das Unendliche, nur im Gedanken, — aber freilich im objectiven Gedanken ist. Doch könnte man auch an die Vorstellung erinnert werden, daß das Seyn selbst nur ein Gedanke sey, vornehmlich insofern es so abstract und logisch betrachtet wird, und um so mehr, wenn das Unendliche auch nur ein Gedanke sey, so könne sein Prädicat von keiner andern Art, als auch von der Art eines — subjectiven — Gedankens seyn. Allerdings ist das Prädicat seiner Form des Urtheils nach das Allgemeine und der Gedanke, seinem Inhalte oder der Bestimmtheit nach ist es Seyn, und wie näher so eben angegeben worden als unmittelbares, auch endliches, einzelnes Seyn. Wenn aber dabei gemeint wird, das Seyn, weil es gedacht werde, sey damit nicht mehr Seyn als solches, so ist dieß nur ein gleichsam alberner Idealismus, welcher meint, damit, daß etwas gedacht werde, höre es auf zu seyn, oder auch das, was ist, könne nicht gedacht werden, und nur Nichts sey somit denkbar. — Doch der, in die eben hier zu betrachtende Seite des ganzen Begriffs einschlagende Idealismus gehört zu der angegebenen, später vorzunehmenden Erörterung. Worauf aber vielmehr aufmerksam zu machen ist, ist, daß gerade das angegebene Urtheil durch den Gegensatz seines Inhaltes und seiner Form den Gegenschlag in sich enthält,

welcher die Natur der absoluten Vereinigung der beiden vorhin getrennt gestellten Seiten in Einen, des Begriffes selbst ist.

Was nun früher kürzlich von dem Unendlichen kurz beigebracht worden, ist, daß es die Affirmation der sich selbst aufhebenden Endlichkeit, das Negiren der Negation, das Vermittelte, aber durch die Aufhebung der Vermittelung Vermittelte ist. Damit ist schon selbst gesagt, daß das Unendliche die einfache Beziehung auf sich, diese abstracte Gleichheit mit sich auch ist, welche Seyn genannt wird. Oder es ist die sich selbst aufhebende Vermittelung, das Unmittelbare aber ist eben die aufgehobene Vermittlung, oder das, worein die sich aufhebende Vermittelung übergeht, das, zu dem sie sich aufhebt.

Eben damit ist diese Affirmation oder sich selbst gleiche in Einem nur so unmittelbar, affirmativ und sich selbst gleich, als es schlechthin die Negation der Negation ist, d. h. es enthält so selbst die Negation, das Endliche, aber als sich aufhebenden Schein. Oder indem die Unmittelbarkeit, zu der es sich aufhebt, diese abstrakte Gleichheit mit sich, in die es übergeht und die Seyn ist, nur das einseitig aufgefaßte Moment des Unendlichen, als welches eben das Affirmative nur als dieser ganze Proceß ist, also endlich ist, so bestimmt sich dasselbe, indem es sich zum Seyn bestimmt, zur Endlichkeit. Aber die Endlichkeit und dieses unmittelbare Seyn ist damit zugleich eben die Negation, welche sich selbst negirt; dieses scheinbare Ende, der Uebergang der lebendigen Dialektik in die todte Ruhe des Resultates ist selbst der Anfang wieder nur dieser lebendigen Dialektik.

Dieß ist der Begriff, das logisch-Vernünftige der ersten, abstracten Bestimmung von Gott und der Religion. Die Seite der letztern ist durch dasjenige Moment des Begriffs ausgedrückt, welches von dem unmittelbaren Seyn anfängt und sich in und zu dem Unendlichen aufhebt; die objective Seite aber als solche ist in dem sich Aufschließen des Unendlichen zum

Seyn und zur Endlichkeit enthalten, die eben nur momentan und übergehend ist, — nur übergehend kraft der Unendlichkeit, deren Erscheinung sie nur ist und die ihre Macht ist. Der kosmologische sogenannte Beweis ist für nichts anders anzusehen, als für das Bestreben, dasjenige zum Bewußtseyn zu bringen, was das Innere, das rein Vernünftige der Bewegung in sich selbst ist, welche als die subjective Seite die religiöse Erhebung heißt. Wenn diese Bewegung zwar in der Verstandesform, in welcher wir sie gesehen, nicht so, wie sie an und für sich ist, aufgefaßt worden, so verliert der Gehalt dadurch nichts, der zu Grunde liegt. Dieser Gehalt ist, der durch die Unvollkommenheit der Form durchdringt und seine Macht ausübt, oder der vielmehr die wirkliche und substanzielle Macht selbst ist. Die religiöse Erhebung erkennt deswegen sich selbst in jenem obgleich unvollständigen Ausdruck und hat dessen innern, wahrhaften Sinn vor sich gegen die Verkümmerung desselben durch die Art des Verstandes-Schlusses. Darum ist es, daß, wie Kant (am ang. O. S. 632.) sagt, „dieses Schließen allerdings nicht allein für den gemeinen, sondern auch den speculativen Verstand die meiste Ueberredung mit sich führt; wie sie denn auch sichtbarlich zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die ersten Grundlinien sind, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird, man möge sie nun durch noch so viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verstecken, als man immer will;" — und man mag, setze ich hinzu, den Gehalt, der in diesen Grundlinien liegt, mit dem Verstande noch so sehr verkennen und durch kritisirenden Verstand dieselben förmlich widerlegt zu haben vermeinen, — oder auch kraft des Unverstands, wie der Unvernunft des sogenannten unmittelbaren Wissens, dieselbe vornehmer Weise unwiderlegt auf die Seite werfen oder ignoriren.

Elfte Vorlesung.

Nach diesen Erörterungen über den Bereich der in Rede stehenden Inhaltsbestimmungen betrachten wir den Gang der zuerst genannten Erhebung selbst in der Gestalt, in welcher er uns vorliegt; er ist einfach der Schluß von der Zufälligkeit der Welt auf ein absolut-nothwendiges Wesen derselben. Nehmen wir den förmlichen Ausdruck dieses Schlusses in seinen besondern Momenten vor, so lautet er so: Das Zufällige steht nicht auf sich selbst, sondern hat ein in sich selbst Nothwendiges zu seiner Voraussetzung überhaupt, — zu seinem Wesen, Grund, Ursache. Nun aber ist die Welt zufällig; die einzelnen Dinge sind zufällig und sie als Ganzes ist das Aggregat derselben; Also hat die Welt ein in sich selbst Nothwendiges zu ihrer Voraussetzung.

Die Bestimmung, von welcher dieses Schließen ausgeht, ist die Zufälligkeit der weltlichen Dinge. Nehmen wir dieselbe, wie sie sich in der Empfindung und Vorstellung findet, vergleichen wir, was im Geiste der Menschen geschieht, so werden wir wohl es als Erfahrung angeben dürfen, daß die weltlichen Dinge für sich genommen als zufällig betrachtet werden. Die einzelnen Dinge kommen nicht aus sich und gehen nicht aus sich dahin; sie sind als zufällige bestimmt zu fallen; so daß ihnen dieß nicht nur selbst zufälliger Weise geschieht, sondern daß dieß ihre Natur ausmacht. Wenn ihr Verlauf auch in ihnen selbst sich entwickelt, und regel- und gesetzmäßig geschieht, so ist es daß er ihrem Ende zugeht oder vielmehr sie nur ihrem Ende zuführt; eben so sehr als ihre Existenz durch andere auf die mannigfaltigste Weise verkümmert und von außen her abgebrochen wird. Werden sie als bedingt betrachtet, so sind ihre Bedingungen selbstständige Existenzen außer ihnen, die ihnen entsprechen oder auch nicht, durch die sie momentan erhalten werden oder auch nicht. Zunächst zeigen sie sich beigeordnet im Raume,

ohne daß eben eine weitere Beziehung in ihrer Natur sie zusammenstellte; das Heterogenste findet sich neben einander, und ihre Entfernung kann Statt finden, ohne daß an der Existenz des Einen selbst oder des Andern etwas verrückt würde; sie folgen ebenso äußerlich in der Zeit aufeinander. Sie sind endlich überhaupt, und so selbstständig sie auch erscheinen, durch die Schranke ihrer Endlichkeit wesentlich unselbstständig. Sie **sind**; sie sind wirklich, aber ihre Wirklichkeit hat den Werth nur einer Möglichkeit; sie sind, können aber ebenso wohl nicht seyn, und ebenso seyn.

In ihrem Daseyn entdecken sich aber nicht nur **Zusammenhänge von Bedingungen**, d. i. die Abhängigkeiten, durch welche sie als zufällig bestimmt werden, sondern auch die Zusammenhänge von **Ursache** und **Wirkung**, **Regelmäßigkeiten** ihres innern und äußern Verlaufs, **Gesetze**. Solche Abhängigkeiten, das Gesetzmäßige erhebt sie über die Kategorie der Zufälligkeit zur Nothwendigkeit, und diese erscheint so **innerhalb des Kreises**, den wir als nur mit Zufälligten angefüllt, gedacht haben. Die Zufälligkeit nimmt die Dinge um ihrer Vereinzelung willen in Anspruch; darum sind sie ebensowohl, als nicht; aber sie sind ebenso das Gegentheil, nicht vereinzelt, sondern als bestimmt, beschränkt, schlechthin auf einander bezogen. Durch dieß Gegentheil ihrer Bestimmung aber kommen sie nicht besser weg. Die Vereinzelung lieh ihnen den Schein von Selbstständigkeit, aber der Zusammenhang mit andern, d. i. mit einander, spricht die einzelnen Dinge sogleich als unselbstständig aus, macht sie bedingt und wirkt durch Andere, als nothwendig aber durch Andere, nicht durch sich selbst. Das Selbstständige würden somit aber diese Nothwendigkeiten selbst, diese Gesetze seyn. Was wesentlich im Zusammenhange ist, hat nicht an sich selbst, sondern an diesem seine Bestimmung und seinen Halt; er ist das, wovon sie abhängig sind. Aber diese Zusammenhänge selbst, wie sie bestimmt werden, als der Ur-

sachen und der Wirkungen, der Bedingung und der Bedingtheit u. s. f. sind selbst beschränkter Art, selbst zufällige gegeneinander, daß jeder ebenso wohl ist, als auch nicht und auch fähig, ebenso gestört durch Umstände, d. i. selbst Zufälligkeiten, unterbrochen, in ihrer Wirksamkeit und Gelten abgebrochen zu werden, als die einzelnen Dinge, vor deren Zufälligkeit sie nichts voraus haben. Im Gegentheil diese Zusammenhänge, denen die Nothwendigkeit zukommen soll, Gesetze, sind nicht einmal das, was man Dinge heißt, sondern Abstractionen. Wenn sich so auf dem Felde der zufälligen Dinge in Gesetzen, im Verhältnisse von Ursache und Wirkung vornehmlich, der Zusammenhang der Nothwendigkeit zeigt, so ist diese selbst ein Bedingtes, Beschränktes, eine äußerliche Nothwendigkeit überhaupt; sie selbst fällt in die Kategorien der Dinge, sowohl ihrer Vereinzelung, d. i. Aeußerlichkeit, wie umgekehrt ihrer Bedingtheit, Beschränktheit, Abhängigkeit zurück. Im Zusammenhange von Ursachen und Wirkungen findet sich nicht nur die Befriedigung, welche in der leeren, beziehungslosen Vereinzelung der Dinge, die eben darum zufällige genannt werden, vermißt wird, sondern auch die unbestimmte Abstraction, wenn man sagt: Dinge, das Unstäte derselben verschwindet in diesem Verhältnisse der Nothwendigkeit, in der sie zu Ursachen, ursprünglichen Sachen, Substanzen, die wirksam, unbestimmt sind. Aber in den Zusammenhängen dieses Kreises sind die Ursachen selbst endliche, — als Ursachen anfangend, so ist ihr Seyn wieder vereinzelt und darum zufällig — oder nicht vereinzelt, so sind sie Wirkungen, damit nicht selbstständig, durch ein Anderes gesetzt. Reihen von Ursachen und Wirkungen sind Theils zufällig gegen einander, Theils für sich ins sogenannte Unendliche fortgesetzt, enthalten sie in ihrem Inhalte lauter solche Stellen und Existenzen, deren jede für sich endlich sind, und das was dem Zusammenhang der Reihe den Halt geben sollte, das Unendliche, ist nicht nur ein Jenseits, sondern

bloß ein Negatives, dessen Sinn selbst nur relativ und bedingt durch das ist, was von ihm negirt werden soll, eben damit aber nicht negirt wird.

Aber über diesen Haufen von Zufälligkeiten, über die Nothwendigkeit, welche in denselben eingeschlossen nur eine äußerliche und relative, und über das Unendliche, das nur ein Negatives ist, erhebt sich der Geist zu einer Nothwendigkeit, die nicht mehr über sich hinausgeht, sondern es an und für sich, in sich geschlossen, vollkommen in sich bestimmt ist, und von der alle anderen Bestimmungen gesetzt und abhängig sind.

Dieß mögen in ungefährer Vorstellung oder noch concentrirter die wesentlichen Gedankenmomente im Innern des Menschengeistes seyn, in der Vernunft, welche nicht methodisch und förmlich zum Bewußtseyn ihres innerlichen Processes, noch weniger zu der Untersuchung jener Gedankenbestimmungen, die er durchläuft, und ihres Zusammenhanges ausgebildet ist. Nun kommt aber zu sehen, ob das förmlich und methodisch in Schlüssen verfahrende Denken jenen Gang der Erhebung, den wir insofern als factisch voraussetzen und den wir ganz nur in seinen wenigen Grundbestimmungen vor Augen zu haben brauchen, richtig auffaßt und ausdrückt; umgekehrt aber, ob jene Gedanken und deren Zusammenhang durch die Untersuchung der Gedanken an ihnen selbst sich gerechtfertigt zeigt und bewährt, wodurch die Erhebung erst wahrhaft aufhört, eine Voraussetzung zu seyn, und das Schwankende der Richtigkeit ihrer Auffassung wegfällt. Diese Untersuchung aber, insofern sie, wie an sich an sie zu fordern ist, auf die letzte Analyse der Gedanken gehen sollte, muß hier abgelehnt werden. Sie muß in der Logik, der Wissenschaft der Gedanken, vollbracht seyn, — denn ich fasse Logik und Metaphysik zusammen, indem die letztere gleichfalls nichts anderes ist, als daß sie zwar einen concreten Inhalt, wie Gott, die Welt, die Seele betrachtet, aber so, daß diese Gegenstände als Noumene, d. h. deren Gedanke gefaßt

werden sollen; hier können mehr nur die logischen Resultate als die förmliche Entwickelung aufgenommen werden. Eine Abhandlung über die Beweise vom Daseyn Gottes läßt insofern sich nicht selbstständig halten, als sie philosophisch-wissenschaftliche Vollständigkeit haben sollte. Die Wissenschaft ist der entwickelte Zusammenhang der Idee in ihrer Totalität. Insofern ein einzelner Gegenstand aus der Totalität, zu welcher die Wissenschaft die Idee entwickeln muß, als die einzige Weise deren Wahrheit darzuthun, herausgehoben wird, muß die Abhandlung sich Grenzpunkte machen, die sie als in dem übrigen Verlaufe der Wissenschaft ausgemacht voraussetzen muß. Doch kann die Abhandlung Schein der Selbstständigkeit für sich dadurch hervorbringen, daß das, was die Begrenzungen der Darstellung sind, d. h. unerörterte Voraussetzungen, bis zu denen die Analyse fortgeht, für sich dem Bewußtseyn zusagen. Jede Schrift enthält solche letzte Vorstellungen, Grundsätze, auf die mit Bewußtseyn oder bewußtlos der Inhalt gestützt ist; es findet sich in ihr ein umschriebener Horizont von Gedanken, die in ihr nicht weiter analysirt, deren Horizont in der Bildung einer Zeit, eines Volkes oder irgend eines wissenschaftlichen Kreises feststeht, und über welchen nicht hinausgegangen zu werden braucht, — ja ihn über diese Grenzpunkte der Vorstellung hinaus durch die Analyse derselben zu speculativen Begriffen erweitern zu wollen, würde dem, was populare Verständlichkeit genannt wird, nachtheilig seyn.

Jedoch da der Gegenstand dieser Vorlesungen wesentlich für sich im Gebiete der Philosophie steht, so kann es in denselben nicht ohne abstracte Begriffe abgehen; aber wir haben diejenigen, die auf diesem ersten Standpunkte vorkommen, schon vorgetragen, und um das Speculative zu gewinnen, brauchen wir dieselben nur zusammenzustellen; denn das Speculative besteht im Allgemeinen in nichts anderem, als seine Gedanken, d. i. die man schon hat, nur zusammen zu bringen.

Die Gedanken also, die angeführt worden, sind zuerst folgende Hauptbestimmungen: Zufällig ist ein Ding, Gesetz u. s. f. durch seine Vereinzelung; wenn es ist und wenn es nicht ist, so tritt für die anderen Dinge keine Störung oder Veränderung ein; daß es ebenso wenig von ihnen gehalten, oder der Halt, den es an ihnen hätte, ist ein ganz unzureichender, giebt ihnen den selbst unzureichenden Schein von Selbstständigkeit, der gerade ihre Zufälligkeit ausmacht. Zur Nothwendigkeit einer Existenz erfordern wir dagegen, daß dieselbe mit anderen im Zusammenhange stehe, so daß nach allen Seiten solche Existenz durch die andern Existenzen, als Bedingungen, Ursachen vollständig bestimmt sey, und nicht für sich losgerissen davon sey oder werden könne, noch daß irgend eine Bedingung, Ursache, Umstand des Zusammenhangs vorhanden sey, wodurch sie losgerissen werden könnte, kein solcher Umstand den andern sie bestimmenden widerspreche. — Nach dieser Bestimmung stellen wir die Zufälligkeit eines Dinges in seine Vereinzelung, in den Mangel des vollständigen Zusammenhanges mit Andern. Dieß ist das Eine.

Umgekehrt aber indem eine Existenz in diesem vollkommenen Zusammenhange steht, ist sie in allseitiger Bedingtheit und Abhängigkeit, — vollkommen unselbstständig. In der Nothwendigkeit allein finden wir vielmehr die Selbstständigkeit eines Dinges; was nothwendig ist, muß seyn; sein Seyn-müssen drückt seine Selbstständigkeit so aus, daß das Nothwendige ist, weil es ist. Dieß ist das Andere.

So sehen wir zweierlei entgegengesetzte Bestimmungen erfordert für die Nothwendigkeit von Etwas, — seine Selbstständigkeit, aber in dieser ist es vereinzelt und es ist gleichgültig, ob es ist oder nicht; — sein Begründet- und Enthalten-seyn in der vollständigen Beziehung auf das andere Alles, womit es umgeben ist, durch welchen Zusammenhang es getragen ist; so ist es unselbstständig. Die Nothwendigkeit ist ein Bekanntes,

ebenso wie das Zufällige; nach solcher ersten Vorstellung genommen ist Alles mit ihnen in Ordnung, das Zufällige ist verschieden von dem Nothwendigen und weist auf ein Nothwendiges hinaus, welches aber, wenn wir es näher betrachten, selbst unter die Zufälligkeit zurückfällt, sowohl weil es, als durch Anderes gesetzt, unselbstständig ist; als entnommen aber solchem Zusammenhang, vereinzelt ist es sogleich unmittelbar zufällig; die gemachten Unterscheidungen sind daher nur gemeinte.

Indem wir die Natur dieser Gedanken nicht näher untersuchen wollen, und den Gegensatz der Nothwendigkeit und Zufälligkeit einstweilen auf die Seite setzen und bei der ersten stehen bleiben, so halten wir uns dabei an das, was sich in unserer Vorstellung findet, daß ebenso wenig die eine und die andere der Bestimmungen für die Nothwendigkeit hinreichend ist, aber auch beide dazu erfordert werden, die Selbstständigkeit, so daß das Nothwendige nicht vermittelt sey durch Anderes, und ebenso sehr die Vermittelung desselben im Zusammenhange mit dem Andern; so widersprechen sie sich, aber indem sie beide auch der Einen Nothwendigkeit angehören, so müssen sie auch sich nicht widersprechen in der Einheit, zu der sie in ihr vereinigt sind; und für unsere Einsicht ist dieß zu thun, daß die Gedanken, die in ihr vereinigt sind, auch wir in uns zusammenbringen. In dieser Einheit muß also die Vermittelung mit Anderm so in die Selbstständigkeit selbst fallen, und diese als Beziehung auf sich die Vermittelung mit Anderem innerhalb ihrer selbst haben. In dieser Bestimmung aber kann beides nur so vereinigt seyn, daß die Vermittelung mit Anderem zugleich als Vermittelung mit sich ist, d. i. nur daß die Vermittelung mit Anderm sich aufhebt und zur Vermittelnng mit sich wird. So ist die Einheit mit sich selbst als Einheit nicht die abstracte Identität, die wir als Vereinzelung, in der das Ding nur sich auf sich bezieht, und worin seine Zufälligkeit liegt, sahen; die Einsei-

tigkeit, wegen der allein sie im Widerspruch mit der ebenso einseitigen Vermittelung von Anderem ist, ist ebenso aufgehoben und diese Unwahrheiten verschwunden; die so bestimmte Einheit ist die wahrhafte, wahrhaft, und als gewußt ist sie die speculative. Die Nothwendigkeit, so bestimmt, daß sie diese entgegengesetzten Bestimmungen in sich vereinigt, zeigt sich nicht bloß so eine einfache Vorstellung und einfache Bestimmtheit zu seyn, ferner ist Aufheben der entgegengesetzten Bestimmungen nicht bloß unsere Sache und unser Thun, so daß nur wir es vollbrächten, ist die Natur und das Thun dieser Bestimmungen an ihnen selbst, da sie in Einer Bestimmung vereinigt sind Auch diese beiden Momente der Nothwendigkeit in ihr Vermittelung mit Anderem zu seyn und diese Vermittelung aufzuheben und sich als sich selbst zu setzen, eben um ihrer Einheit willen, sind nicht gesonderte Acte. Sie bezieht in der Vermittelung mit Anderm sich auf sich selbst, d. i. das Andere, durch das sie sich mit sich vermittelt, ist sie selbst; so ist es als Anderes negirt; sie ist sich selbst das Andere, aber nur momentan, — momentan, ohne die Bestimmung der Zeit dabei in den Begriff hereinzubringen, die erst in dem Daseyn des Begriffes hereintritt; — dieß Andersseyn ist wesentlich als Aufgehobenes; im Daseyn erscheint es ebenfalls als ein reelles Anderes. Aber die absolute Nothwendigkeit ist die, welche ihrem Begriffe gemäß ist.

Zwölfte Vorlesung.

In der vorigen Vorlesung ist der Begriff der absoluten Nothwendigkeit exponirt worden, — der absoluten — absolut heißt sehr häufig nichts weiter als abstract, und es gilt ebenso oft dafür, daß mit dem Wort des Absoluten Alles gesagt sey, und dann keine Bestimmung angegeben werden könne, noch solle. In der That aber ist es um solche Bestimmung allein zu

thun. Die absolute Nothwendigkeit ist eben insofern abstract, das schlechthin Abstracte, als sie das Beruhen in sich selbst, das Bestehen nicht in oder aus oder durch ein Anderes ist. Aber wir haben gesehen, daß sie nicht nur ihren Begriff als irgend einem gemäß, so daß wir denselben und ihr äußeres Daseyn verglichen, sondern ist dieses Gemäßseyn selbst, daß, was als die äußere Seite genommen werden kann, in ihr selbst enthalten ist, daß eben das Beruhen auf sich selbst, die Identität oder Beziehung auf sich ist, welche die Vereinzelung der Dinge ausmacht, wodurch sie zufällige sind, eine Selbstständigkeit, welche vielmehr Unselbstständigkeit ist. Die Möglichkeit ist dasselbe Abstractum; möglich soll seyn, was sich nicht widerspricht, d. i. was nur identisch mit sich, in dem keine Identität mit einem Andern Statt finde, noch es innerhalb seiner selbst das Andere seiner wäre. Zufälligkeit und Möglichkeit sind nur dadurch unterschieden, daß dem Zufälligen ein Daseyn zukommt; das Mögliche aber nur die Möglichkeit hat, ein Daseyn zu haben. Aber das Zufällige hat selbst eben nur ein solches Daseyn, das ganz nur den Werth der Möglichkeit hat; es ist, aber ebenso gut ist es auch nicht. In der Zufälligkeit ist das Daseyn oder die Existenz so weit, wie gesagt worden ist, herauf präparirt, daß es zugleich nun als ein an sich Nichtiges bestimmt ist, und damit der Uebergang zu seinem Andern, dem Nothwendigen in ihm selbst ausgesprochen ist. Dasselbe ist es, was darin mit der abstracten Identität, jener bloßen Beziehung auf sich geschieht; sie wird als Möglichkeit gewußt, daß es mit dieser noch nichts ist; daß Etwas möglich ist, damit ist noch nichts ausgerichtet; die Identität ist, was sie wahrhaft ist, als eine Dürftigkeit bestimmt.

Das Bedürftige dieser Bestimmung hat sich, wie wir gesehen, durch die ihr entgegengesetzte ergänzt. Die Nothwendigkeit ist nur dadurch nicht die abstracte, sondern wahrhaft absolute, daß sie den Zusammenhang mit Anderem in ihr selbst

enthält, das Unterscheiden in sich ist, aber als ein aufgehobenes, ideelles. Sie enthält damit das, was der Nothwendigkeit überhaupt zukommt, aber sie unterscheidet sich von dieser als äußerlicher, endlicher, deren Zusammenhang nur hinausgeht zu Anderem, das als Seyendes bleibt und gilt, und so nur Abhängigkeit ist. Sie heißt auch Nothwendigkeit, insofern der Nothwendigkeit die Vermittelung überhaupt wesentlich ist. Der Zusammenhang ihres Anderen mit Anderem, der sie ausmacht, ist aber an seinen Enden ununterstützt; die absolute Nothwendigkeit biegt solches Verhalten zu Anderem in ein Verhalten zu sich selbst um, und bringt damit eben die innere Uebereinstimmung mit sich hervor.

Der Geist erhebt sich aus der Zufälligkeit und äußeren Nothwendigkeit darum also, weil diese Gedanken an ihnen selbst sich in sich ungenügend und unbefriedigend sind; er findet Befriedigung in dem Gedanken der absoluten Nothwendigkeit, weil diese der Friede mit sich selbst ist. Ihr Resultat, aber als Resultat, ist: Es ist so, — schlechthin nothwendig; so ist alle Sehnsucht, Streben, Verlangen nach einem Andern versunken; denn in ihr ist das Andere vergangen, es ist keine Endlichkeit in ihr, sie ist ganz fertig in ihr, unendlich in ihr selbst und gegenwärtig, es ist nichts außer ihr; es ist keine Schranke an ihr, denn sie ist dieß, bei sich selbst zu seyn. Nicht das Erheben selbst des Geistes zu ihr als solches ist es, welches das Befriedigende ist, sondern das Ziel, insofern bei ihm angekommen worden ist.

Bleiben wir einen Augenblick bei dieser subjectiven Befriedigung stehen, so erinnert sie uns an dasjenige, welche die Griechen in der Unterwerfung unter die Nothwendigkeit fanden. Dem unabwendbaren Verhängniß nachzugeben, dazu ermahnten die Weisen, besonders die Wahrheit des tragischen Chors, und wir bewundern die Ruhe ihrer Heroen, mit der sie, ungebeugten Geistes, frei das Loos entgegennahmen, welches das Schick-

sal ihnen beschied. Diese Nothwendigkeit und die dadurch vernichteten Zwecke ihres Willens, die zwingende Gewalt solchen Schicksals und die Freiheit scheinen das Widerstreitende zu seyn, und keine Versöhnung, nicht einmal eine Befriedigung zuzulassen. In der That ist das Walten dieser antiken Nothwendigkeit mit einer Trauer verhängt, die nicht durch Trotz oder Erbitterung abgewiesen noch verhäßlicht wird, deren Klagen aber mehr durch Schweigen entfernt, als durch Heilung des Gemüths beschwichtigt werden. Das Befriedigende, das der Geist in dem Gedanken der Nothwendigkeit fand, ist allein darin zu suchen, daß derselbe sich an eben jenes abstracte Resultat der Nothwendigkeit: Es ist so, hält, — ein Resultat, das der Geist in sich selbst vollbringt. In diesem reinen: Ist ist kein Inhalt mehr; alle Zwecke, alle Interessen, Wünsche, selbst das concrete Gefühl des Lebens ist darin entfernt und verschwunden. Der Geist bringt dieß abstracte Resultat in sich hervor, indem er selbst eben jenen Inhalt seines Wollens, den Gehalt seines Lebens selbst aufgegeben, Allem entsagt hat. Die Gewalt, die ihm durch das Verhängniß geschieht, verkehrt er so in Freiheit. Denn die Gewalt kann ihn nur so fassen, daß sie diejenigen Seiten ergreift, die in seiner concreten Existenz ein inneres und äußeres Daseyn haben. Am äußeren Daseyn steht der Mensch unter äußerlicher Gewalt, es sey anderer Menschen, der Umstände u. s. f., aber das äußere Daseyn hat seine Wurzeln im Innern, in seinen Trieben, Interessen, Zwecken; sie sind die Bande, berechtigte und sittlich gebotene, oder unberechtigte, welche ihn der Gewalt unterwerfen. Aber die Wurzeln sind seines Innern, sind sein; er kann sich dieselbe aus dem Herzen reißen; sein Wille, seine Freiheit ist die Stärke der Abstraction, das Herz zum Grabe des Herzens selbst zu machen. So indem das Herz in sich selbst entsagt, läßt es der Gewalt nichts übrig, an dem sie dasselbe fassen könnte; das was sie zertrümmert, ist ein herzloses Daseyn, eine Aeußerlichkeit, in welcher

sie den Menschen selbst nicht mehr trifft; er ist da heraus, wo sie hinschlägt.

Es ist vorhin gesagt worden, daß es das Resultat: Es ist so, der Nothwendigkeit ist, an welchem der Mensch festhält; — als Resultat, d. i. daß er dieß abstracte Seyn hervorgebracht. Dieß ist das andere Moment der Nothwendigkeit, die Vermittelung durch die Negation des Andersseyns. Dieß Andere ist das Bestimmte überhaupt, das wir als das innere Daseyn gesehen haben, — das Aufgeben der concreten Zwecke, Interessen; denn sie sind nicht nur die Bande, die ihn an die Aeußerlichkeit knüpfen und damit derselben unterwerfen, sondern sie sind selbst das Besondere und dem Innersten, der sich denkenden reinen Allgemeinheit, der einfachen Beziehung der Freiheit auf sich, äußerlich. Es ist die Stärke dieser Freiheit, so abstract in sich zusammenzuhalten und darin jenes Besondere außer ihr zu setzen, es sich so zu einem Aeußerlichen zu machen, in welchem sie nicht mehr berührt wird. Wodurch wir Menschen unglücklich, oder unzufrieden werden, oder auch nur verdrießlich sind, ist die Entzweiung in uns, d. i. der Widerspruch, daß in uns diese Triebe, Zwecke, Interessen, oder auch nur diese Anforderungen, Wünsche und Reflexionen sind, und zugleich in unserem Daseyn das Andere derselben, ihr Gegentheil ist. Dieser Zwiespalt oder Unfriede in uns kann auf die gedoppelte Weise aufgelöst werden, das eine Mal, daß unser äußeres Daseyn, unser Zustand, die Umstände, die uns berühren, für die wir uns überhaupt interessiren, mit den Wurzeln ihrer Interessen in uns sich in Einklang setzen, — einen Einklang, der als Glück und Befriedigung empfunden wird; das andere Mal aber, daß im Falle des Zwiespalts beider, somit des Unglücks, statt der Befriedigung eine natürliche Ruhe des Gemüths oder bei tieferer Verletzung eines energischen Willens und seiner berechtigten Ansprüche zugleich die heroische Stärke desselben eine Zufriedenheit hervorbringt, durch das Vorliebnehmen mit dem

gegebenen Zustand, das sich Fügen in das, was da ist, — ein Nachgeben, welches nicht einseitig das Aeußerliche, die Umstände, den Zustand wohl fahren läßt, weil sie bezwungen, überwältigt sind, sondern welches durch seinen Willen die innerliche Bestimmtheit aufgiebt, aus sich entläßt. Diese Freiheit der Abstraction ist nicht ohne Schmerz, aber dieser ist zum Naturschmerz herabgesetzt, ohne den Schmerz der Reue, der Empörung des Unrechts, wie ohne Trost und Hoffnung; aber sie ist des Trostes auch nicht bedürftig, denn der Trost setzt einen Anspruch voraus, der noch behalten und behauptet ist, und nur in einer Weise nicht befriedigt, auf eine andere einen Ersatz verlangt, in der Hoffnung noch ein Verlangen sich zurückbehalten hat.

Aber darin liegt zugleich das erwähnte Moment der Trauer, das über diese Verklärung der Nothwendigkeit zur Freiheit verbreitet ist. Die Freiheit ist das Resultat der Vermittelung durch die Negation der Endlichkeiten, als das abstracte Seyn, die Befriedigung ist die leere Beziehung auf sich selbst, die inhaltslose Einsamkeit des Selbstbewußtseyns mit sich. Dieser Mangel liegt in der Bestimmtheit des Resultats, wie des Ausgangspunkts, sie ist in beiden dieselbe, sie ist nämlich eben die Unbestimmtheit des Seyns. Derselbe Mangel, der an der Gestalt des Processes der Nothwendigkeit, wie er in der Willensregion des subjectiven Geistes existirt, bemerklich gemacht worden ist, wird sich auch an demselben, wie er ein gegenständlicher Inhalt für das denkende Bewußtseyn ist, finden. Aber der Mangel liegt nicht in der Natur des Processes selbst, und derselbe ist nun in der theoretischen Gestalt, die unsere eigenthümliche Aufgabe ist, zu betrachten.

Dreizehnte Vorlesung.

Die allgemeine Form des Processes wurde als die Vermittelung mit sich selbst, die das Moment der Vermittelung mit Anderem so enthält, daß das Andere als ein Negirtes, Ideelles gesetzt ist, angegeben. Gleichfalls ist derselbe, wie er als der religiöse Gang der Erhebung zu Gott im Menschen vorhanden ist, in seinen nähern Momenten vorgestellt worden. Wir haben nun mit der gegebenen Auslegung von dem Sich-erheben des Geistes zu Gott diejenige zu vergleichen, die in dem förmlichen Ausdrucke, welcher ein Beweis heißt, vorhanden ist.

Der Unterschied erscheint als gering, aber ist bedeutend und macht den Grund aus, warum solches Beweisen als unzulänglich vorgestellt und im Allgemeinen aufgegeben worden ist. Weil das Weltliche zufällig ist, so ist ein absolut-nothwendiges Wesen; dieß ist die einfache Weise, wie der Zusammenhang beschaffen ist. — Wenn hierbei ein Wesen genannt ist, und wir nur von absoluter Nothwendigkeit gesprochen haben, so mag diese auch solche Weise hypostasirt werden, aber das Wesen ist noch das unbestimmte, das nicht Subject oder Lebendiges, noch viel weniger Geist ist; inwiefern aber im Wesen als solchem eine Bestimmung liegt, welche hier doch von Interesse seyn kann, davon soll nachher gesprochen werden.

Das zunächst Wichtige ist das Verhältniß, das in jenem Satze angegeben ist, weil das Eine, das Zufällige, existirt, ist, so ist das Andere, das absolut-Nothwendige. Hier sind zwei Seyende im Zusammenhange, — ein Seyn mit einem anderen Seyn; — ein Zusammenhang, den wir als die äußere Nothwendigkeit gesehen haben. Diese äußere Nothwendigkeit aber ist es eben, die unmittelbar als Abhängigkeit, in welcher das Resultat von seinem Ausgangspunkte steht, überhaupt aber der Zufälligkeit verfallend für unbefriedigend erkannt worden ist. Sie ist es daher, gegen welche die Protesta-

tionen gerichtet sind, die gegen diese Beweisführung eingelegt worden.

Sie enthält nämlich die Beziehung, daß die eine Bestimmung, die des absolut-nothwendigen Seyns, vermittelt ist durch die andere, durch die Bestimmung des zufälligen Seyns, wodurch jenes als abhängig im Verhältniß und zwar eines Bedingten gegen seine Bedingung gestellt wird. Dieß ist es vornehmlich, was Jacobi überhaupt gegen das Erkennen Gottes vorgebracht hat, daß Erkennen, Begreifen nur heiße, „eine Sache aus ihren nächsten Ursachen herleiten, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen;" (Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 419) „das Unbedingte begreifen, hieße also, es zu einem Bedingten, oder zu einer Wirkung zu machen." Die letztere Kategorie, das absolut-Nothwendige als Wirkung anzunehmen, fällt jedoch wohl sogleich hinweg, dieß Verhältniß widerspricht zu unmittelbar der Bestimmung, um die es sich hier handelt, dem absolut-Nothwendigen; aber das Verhältniß der Bedingung, auch des Grundes ist äußerlicher; kann sich leichter einschleichen. Dasselbe ist allerdings in dem Satze vorhanden: weil Zufälliges ist, so ist das absolut-Nothwendige.

Indem dieser Mangel zugegeben werden muß, so fällt dagegen soleich dieß auf, daß solchem Verhältnisse der Bedingtheit und Abhängigkeit keine objective Bedeutung gegeben wird. Dieß Verhältniß ist ganz nur im subjectiven Sinne vorhanden; der Satz drückt nicht und soll nicht ausdrücken, daß das absolut-Nothwendige Bedingungen habe, und zwar durch die zufällige Welt bedingt sey, — im Gegentheil. Sondern der ganze Gang des Zusammenhanges ist nur im Beweisen; nur unser Erkennen des absolut-nothwendigen Seyns ist bedingt durch jenen Ausgangspunkt; nicht das absolut-Nothwendige ist dadurch, daß es sich erhöbe aus der Welt der Zufälligkeit, und dieser zum Ausgangspunkt und Voraussetzung bedürfte, um von

ihr aus erst zu seinem Seyn zu gelangen. Es ist nicht das absolut-Nothwendige, es ist nicht Gott, der als ein Vermitteltes durch Anderes, als ein Abhängiges und Bedingtes gedacht werden solle. Es ist der Inhalt des Beweises selbst, welcher den Mangel corrigirt, der allein an der Form sichtbar wird. So haben wir aber eine Verschiedenheit, ein Abweichen der Form von der Natur des Inhaltes, vor uns, und die Form ist das Mangelhafte bestimmter darum, weil der Inhalt das absolut-Nothwendige ist; dieser Inhalt ist selbst nicht formlos in sich, was wir auch in der Bestimmung desselben gesehen; seine eigne Form, als die Form des Wahrhaften, ist selbst wahrhaft, die von ihm abweichende daher das Unwahrhafte.

Nehmen wir, was wir Form überhaupt geheißen haben, in seiner concreteren Bedeutung, nämlich als Erkennen, so befinden wir uns mitten in der bekannten und beliebten Kategorie des endlichen Erkennens, das als subjectives überhaupt endlich, und der Gang seiner wissenden Bewegung als ein endliches Thun bestimmt ist. Damit thut sich dieselbe Unangemessenheit, nur in anderer Gestalt auf. Das Erkennen ist endliches Thun, und solches Thun kann nicht Erfassen des absolut-Nothwendigen, des Unendlichen seyn; Erkennen erfordert überhaupt, den Inhalt in sich zu haben, ihm zu folgen; das Erkennen, das den absolut-nothwendigen, unendlichen Inhalt hat, müßte selbst absolut-nothwendig und unendlich seyn. So befänden wir uns auf dem besten Wege, uns wieder mit dem Gegensatze herumzuschlagen, dessen affirmative Aushülfe durch vielmehr unmittelbares Wissen, Glauben, Fühlen u. s. f. wir in den ersten Vorlesungen vorgenommen hatten. Wir haben diese Gestalt der Form schon deswegen hier bei Seite zu lassen, aber es ist noch späterhin eine Reflexion auf die Kategorien derselben zu machen. Die Form ist hier näher in der Weise zu betrachten, wie sie in dem Beweise, den wir zum Gegenstande haben, vorhanden ist.

Erinnern wir uns des vorgetragenen förmlichen Schlusses,

so heißt der eine Theil des einen Satzes (des Obersatzes): Wenn das Zufällige ist, und dieß wird directer im anderen Satze ausgedrückt: es ist eine zufällige Welt; indem in jenem Satze die Bestimmung der Zufälligkeit nur wesentlich in ihrem Zusammenhange mit dem absolut-Nothwendigen gesetzt ist, jedoch gleichfalls als seyendes Zufälliges. Der zweite Satz oder diese Bestimmung des Seyenden auch im ersten ist es, in welchem der Mangel liegt, und zwar so, daß er unmittelbar an ihm selbst widersprechend ist, an ihm selbst sich als eine unwahre Einseitigkeit zeigt. Das Zufällige, Endliche wird als ein Seyendes ausgesprochen, aber die Bestimmung desselben ist vielmehr, ein Ende zu haben, zu fallen, ein Seyn zu seyn, das nur den Werth einer Möglichkeit hat, ebenso gut ist, als nicht ist.

Dieser Grundfehler findet sich in der Form des Zusammenhangs, die ein gewöhnlicher Schluß ist. Ein solcher hat ein stehendes Unmittelbares in seinen Prämissen überhaupt, Voraussetzungen, die als Erstes nicht nur, sondern als seyendes, bleibendes Erstes ausgesprochen sind, womit das Andere als Folge etwa, Bedingtes u. s. f. überhaupt so zusammenhängt, daß die beiden zusammengehängten Bestimmungen ein äußerliches, endliches Verhältniß zu einander bilden, in welchem jede der beiden Seiten in Beziehung mit der anderen ist, was Eine Bestimmung derselben ausmacht, aber zugleich auch für sich außer ihrer Beziehung Bestehen haben. Die in sich schlechthin Eine Bestimmung, welche in jenem Satze die beiden Unterschiedenen zusammen ausmachen, ist das absolut-Nothwendige, dessen Namen sogleich es als das Einzige, was wahrhaft ist, als die einzige Wirklichkeit ausspricht; dessen Begriff haben wir gesehen, daß er die in sich zurückgehende Vermittelung, die Vermittelung nur mit sich durch das andere von ihm Unterschiedene, das eben in dem Einen, dem absolut-Nothwendigen, aufgehoben, als Seyendes negirt, nur als Ideelles

aufbewahrt ist. Außer dieser absoluten Einheit mit sich sind *aber* in der Art des Schlusses *auch außerhalb* von einander die zwei Seiten der Beziehung, als *Seyende*, aufbehalten; *das Zufällige ist*. Dieser Satz widerspricht sich in sich selbst, wie dem Resultate, der absoluten Nothwendigkeit, welche nicht auf Eine Seite nur gestellt, sondern *das ganze Seyn* ist.

Wenn also von dem Zufälligen angefangen wird, so ist von demselben nicht als von einem, das *fest*=bleiben soll, auszugehen, so daß es im Fortgange als *seyend* belassen wird; dieß ist seine einseitige Bestimmtheit, sondern es ist mit seiner vollständigen Bestimmung zu setzen, daß ihm ebenso sehr das *Nichtseyn* zukomme, und daß es somit als *verschwindend* in das Resultat eintrete. Nicht weil das Zufällige *ist*, sondern vielmehr, weil es ein Nichtseyn, *nur Erscheinung*, sein Seyn nicht wahrhafte Wirklichkeit ist, ist die *absolute Nothwendigkeit*; diese ist sein Seyn und Wahrheit.

Dieß Moment des *Negativen* liegt nicht in der Form des Verstandes=Schlusses, und darum ist er in diesem Boden der lebendigen Vernunft des Geistes mangelhaft; — in dem Boden, worin selbst die absolute Nothwendigkeit als das wahre Resultat gilt, als dieß, daß sie sich wohl durch Anderes, aber durch Aufheben desselben sich mit sich selbst vermittelt. So ist der Gang jenes Erkennens der Nothwendigkeit verschieden von dem Processe, welcher sie ist, solcher Gang ist darum nicht als schlechthin nothwendige, wahrhafte Bewegung, sondern als endliche Thätigkeit, ist nicht unendliches Erkennen, hat nicht das Unendliche, — dieß ist nur als diese Vermittelung mit sich durch die Negation des Negativen — zu seinem Inhalte und zu seinem Thun.

Der Mangel, der in dieser Form des Schließens aufgezeigt worden, hat, wie angegeben ist, den Sinn, daß in dem Beweise vom Daseyn Gottes, den er ausmacht, die Erhebung des Geistes zu Gott nicht richtig explicirt ist. Vergleichen wir beide,

so ist diese Erhebung allerdings gleichfalls das Hinausgehen über das weltliche Daseyn als über das nur Zeitliche, Veränderliche, Vergängliche; das Weltliche ist zwar als Daseyn ausgesagt und von ihm angefangen, aber indem es, wie gesagt, als das Zeitliche, Zufällige, Veränderliche und Vergängliche bestimmt ist, ist sein Seyn nicht ein Befriedigendes, nicht das wahrhaft Affirmative, es ist als das sich aufhebende, negirende bestimmt. Es ist in dessen Bestimmung, zu seyn, nicht beharrt, vielmehr ihm nur ein Seyn zugeschrieben, das mehr nicht als den Werth eines Nichtseyns hat, dessen Bestimmung das Nichtseyn seiner, das Andere seiner, somit seinen Widerspruch, seine Auflösung, Vergehen in sich schließt. Wenn es auch scheinen mag, oder auch der Fall seyn kann, daß dem Glauben doch dieses zufällige Seyn als eine Gegenwart des Bewußtseyns auf der einen Seite stehen bleibt, der andern, dem Ewigen, an und für sich Nothwendigen gegenüber, als eine Welt, über der der Himmel ist, so kommt es nicht darauf an, daß eine doppelte Welt vorgestellt wird, sondern mit welchem Werthe; dieser ist aber darin ausgedrückt, daß die eine die Welt des Scheins, die andere die Welt der Wahrheit ist. Indem die erstere verlassen, und zu der anderen nur so übergegangen wird, daß jene auch noch diesseits stehen bleibt, so ist doch im religiösen Geiste nicht der Zusammenhang vorhanden, als ob sie mehr als nur ein Ausgangspunkt, als ob sie als ein Grund festgestellt wäre, dem ein Seyn, Begründen, Bedingen zukäme. Die Befriedigung, alle Begründung jeder Art, findet sich vielmehr in die ewige Welt gelegt, als in das an und für sich Selbstständige. Wogegen in der Gestalt des Schlusses das Seyn beider auf gleiche Weise ausgedrückt; sowohl in dem einen Satze des Zusammenhangs: Wenn eine zufällige Welt ist, so ist auch ein absolut-Nothwendiges, — als in dem anderen, worin als Voraussetzung ausgesprochen wird, daß eine zufällige Welt ist,

und dann in dem dritten, dem Schlußsatze: Also ist ein absolut-Nothwendiges.

Ueber diese ausdrücklichen Sätze können noch etliche Bemerkungen hinzugefügt werden. Nämlich erstens bei dem letzten Satz muß sogleich die Verbindung der zwei entgegengesetzten Bestimmungen auffallen: Also ist das absolut-Nothwendige; Also drückt die Vermittelung durch Anderes aus, ist aber die Unmittelbarkeit und hebt jene Bestimmung sogleich auf, die, wie angeführt worden, dasjenige ist, weswegen man solches Erkennen über das, was dessen Gegenstand ist, für unzulässig erklärt hat. Das Aufheben der Vermittelung durch Anderes ist aber nur an sich vorhanden; die Darstellung des Schlusses spricht dieselbe vielmehr ausdrücklich aus. Die Wahrheit ist eine solche Macht, daß es auch am Falschen vorhanden ist, und es nur einer richtigen Bemerkung oder Hinsehens bedarf, um das Wahre an dem Falschen selbst zu finden, oder vielmehr zu sehen; das Wahre ist hier die Vermittelung mit sich durch die Negation des Anderen und der Vermittelung durch Anderes; die Negation ebenso wohl der Vermittelung durch Anderes, als auch der abstracten, vermittelungslosen Unmittelbarkeit ist in jenem Also ist vorhanden.

Ferner wenn der eine Satz dieser ist: das Zufällige ist, der andere: das an und für sich Nothwendige ist, so ist wesentlich darauf reflectirt worden, daß das Seyn des Zufälligen einen ganz verschiedenen Werth hat von dem an und für sich nothwendigen Seyn; jedoch ist Seyn die gemeinschaftliche und Eine Bestimmung in beiden Sätzen. Der Uebergang bestimmt sich hiernach nicht als von einem Seyn in ein anderes Seyn, sondern als von einer Gedankenbestimmung in eine andere. Das Seyn reinigt sich von dem ihm unangemessenen Prädicate der Zufälligkeit; Seyn ist einfache Gleichheit mit sich selbst: die Zufälligkeit aber das in sich schlechthin ungleiche, sich widersprechende Seyn, welches erst in dem absolut-Nothwendigen

zu dieser Gleichheit mit sich selbst wieder hergestellt ist. Hierau unterscheidet sich also bestimmter dieser Gang der Erhebung, oder diese Seite des Beweisens von der angegebenen anderen, daß in jenem Gang die Bestimmung, welche zu beweisen ist, oder welche resultiren soll, nicht das Seyn ist; das Seyn ist vielmehr das in beiden Seiten gemeinschaftlich bleibende, das sich von der einen in die andere continuirt. In dem anderen Gange dagegen soll vom Begriffe Gottes zu seinem Seyn übergegangen werden; dieser Uebergang scheint schwerer, als der von einer Inhaltsbestimmtheit überhaupt, was man einen Begriff zu nennen pflegt, zu einem anderen Begriffe, zu einem homogeneren also, als der Uebergang vom Begriffe zum Seyn zu scheinen pflegt.

Es liegt hierbei die Vorstellung zu Grunde, daß Seyn nicht selbst auch ein Begriff oder Gedanke sey; in diesem Gegensatze, worin es für sich, isolirt herausgesetzt ist, haben wir es an der treffenden Stelle bei jenem Beweise zu betrachten. Hier aber haben wir es zunächst noch nicht abstract für sich zu nehmen; daß es das Gemeinschaftliche der beiden Bestimmungen, des Zufälligen und des absolut-Nothwendigen ist, ist eine Vergleichung und äußerliche Abtrennung desselben von ihnen, und zunächst ist es in der ungetrennten Verbindung mit jeder, zufälliges Seyn und absolut-nothwendiges Seyn; in dieser Weise wollen wir die angegebene Gestalt noch einmal vornehmen, und den Unterschied des Widerspruchs, den er nach den zwei entgegengesetzten Seiten, der speculativen und der abstracten verständigen, erleidet, daran noch näher herausheben.

Der angegebene Satz spricht folgenden Zusammenhang aus:

Weil das zufällige Seyn ist, so ist das absolut-nothwendige Seyn.

Nehmen wir diesen Zusammenhang einfach, ohne ihn durch die Kategorie eines Grundes und dergleichen näher zu bestimmen, so ist er nur dieser:

Das zufällige Seyn ist **zugleich** das Seyn eines Anderen, des absolut-nothwendigen Seyns.

Dieses **Zugleich** erscheint als ein Widerspruch, dem die zwei selbst entgegengesetzten Sätze, als die Auflösungen, entgegengestellt werden; der eine:

Das Seyn des Zufälligen ist **nicht** sein eigenes Seyn, sondern **nur** das Seyn **eines Anderen**, und zwar bestimmt, **seines** Anderen, des absolut-Nothwendigen;

der andere: das Seyn des Zufälligen ist **nur sein eignes** Seyn, und nicht das Seyn eines Anderen, des absolut-Nothwendigen.

Der erste Satz ist als der wahrhafte Sinn, den auch die Vorstellung bei dem Uebergange habe, nachgewiesen worden; den speculativen Zusammenhang, der in den Gedankenbestimmungen, welche die Zufälligkeit ausmachen, selbst immanent ist, werden wir weiterhin noch vornehmen. Aber der andere Satz ist der Satz des Verstandes, auf welchen sich die neuere Zeit so festgesetzt hat. Was kann verständlicher seyn, als daß irgend ein Ding, Daseyn, so auch das Zufällige, da es **ist**, sein eignes Seyn ist, eben das **bestimmte** Seyn ist, welches es ist, und nicht vielmehr ein anderes! Das Zufällige wird so für sich festgehalten, getrennt von dem absolut-Nothwendigen.

Noch geläufiger ist, für die zwei Bestimmungen die des **Endlichen** und **Unendlichen** zu gebrauchen, und das Endliche so für sich, isolirt von seinem Anderen, dem Unendlichen, zu nehmen. Es giebt darum, wird gesagt, keine Brücke, keinen Uebergang vom endlichen Seyn zu dem unendlichen; das Endliche bezieht sich schlechthin nur auf sich, nicht auf sein Anderes. Es ist ein leerer Unterschied, der zwischen Erkennen, als Form gemacht würde. Es ist mit Recht, daß eben die Unterschiedenheit beider zum Grunde von Schlüssen gemacht wird, — Schlüsse, die zunächst das Erkennen als endlich voraussetzen, und eben daraus folgern, daß dieß Erkennen das Unendliche

nicht erkennen könne, weil es dasselbe nicht zu fassen vermöge; so wie umgekehrt gefolgert wird, wenn das Erkennen das Unendliche erfaßte, so müßte es selbst unendlich seyn; dieß sey es aber anerkannter Maßen nicht; also vermöge es nicht das Unendliche zu erkennen. Sein Thun ist bestimmt, wie sein Inhalt. Endliches Erkennen und unendliches Erkennen geben dasselbe Verhältniß als Endliches und Unendliches überhaupt; — nur daß unendliches Erkennen sogleich noch mehr gegen das andere zurückstoßend ist, als das nackte Unendliche, und noch unmittelbarer auf die Scheidung beider Seiten hinweist, so daß nur die eine, endliches Erkennen bleibe. Hiermit ist alles Verhältniß der Vermittelung hinweg, in welches sonst das Endliche und das Unendliche als solches gesetzt werden können, wie das Zufällige und das absolut-Nothwendige. Die Form des Endlichen und Unendlichen ist in dieser Betrachtung mehr gäng und gäbe geworden. Jene Form ist abstracter und erscheint darum als umfassender als die erstere; dem Endlichen überhaupt, und dem endlichen Erkennen wird wesentlich auch außer der Zufälligkeit die Nothwendigkeit, als Fortgang an der Reihe von Ursachen und Wirkungen, Bedingungen und Bedingten, hiermit sogleich zugeschrieben, die von uns früher als äußere Nothwendigkeit bezeichnet worden, und gemeinschaftlich unter dem Endlichen befaßt; ohnehin wird sie in Rücksicht auf das Erkennen allein verstanden, aber unter das Endliche befaßt ganz ohne Mißverstand, der durch die Kategorie des absolut-Nothwendigen herbeigeführt werden kann, dem Unendlichen entgegengestellt.

Wenn wir daher gleichfalls bei diesem Ausdruck bleiben, so haben wir für das Verhältniß von Endlichkeit und Unendlichkeit, bei dem wir stehen, das ihrer Verhältnißlosigkeit, Beziehungslosigkeit. Wir befinden uns bei der Behauptung, daß das Endliche überhaupt und das endliche Erkennen unvermögend sey, das Unendliche überhaupt, wie in seiner Form als absolute Nothwendigkeit, zu fassen; — oder auch aus den Begrif-

sen der Zufälligkeit und Endlichkeit, von denen dasselbe ausgehe, das Unendliche zu begreifen. Das endliche Erkennen ist darum endlich, weil es in endlichen Begriffen sich befindet, und das Endliche, darunter auch das endliche Erkennen, bezieht sich **nur** auf sich selbst, bleibt nur bei sich stehen, weil es nur **sein** Seyn, nicht das Seyn eines Anderen überhaupt, am wenigsten **seines** Anderen ist. Dieß ist der Satz, auf den so viel gepocht wird: es giebt keinen Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, so auch nicht vom Zufälligen zum absolut-Nothwendigen, oder von den Wirkungen zu einer absolut ersten, nicht endlichen Ursache; es ist schlechthin eine Kluft zwischen beiden befestigt.

Vierzehnte Vorlesung.

Dieser Dogmatismus der absoluten Trennung des Endlichen und Unendlichen ist logisch; es ist eine Behauptung von der Natur der Begriffe des Endlichen und des Unendlichen, die in der Logik betrachtet wird. Hier halten wir uns zunächst an die Bestimmungen, die wir im Vorhergehenden zum Theil gehabt, die aber auch in unserem Bewußtseyn vorhanden sind. Die Bestimmungen, die in der Natur der Begriffe selbst liegen und in der Logik in der reinen Bestimmtheit ihrer selbst und ihres Zusammenhangs aufgezeigt werden, müssen auch in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn sich hervorthun und vorhanden seyn.

Wenn also gesagt wird, das Seyn des Endlichen ist nur sein eignes Seyn, nicht vielmehr das Seyn eines Anderen; es ist also kein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen möglich, also auch keine Vermittelung zwischen ihnen, weder an sich noch im und für das Erkennen, so daß etwa wohl das Endliche vermittelt sey durch das Unendliche, aber, worauf allein hier das

Interesse ginge, nicht umgekehrt, so ist sich bereits auf das Factum berufen worden, daß der Geist des Menschen sich aus dem Zufälligen, Zeitlichen, Endlichen zu Gott, als dem absolut-Nothwendigen, Ewigen, Unendlichen erhebt, — das Factum, daß für den Geist die sogenannte Kluft nicht vorhanden ist, daß er diesen Uebergang wirklich macht; daß durch jenen Verstand, der diese absolute Scheidung behauptet, die Menschenbrust es sich nicht nehmen läßt, eine solche Kluft nicht gelten zu lassen, sondern diesen Uebergang in der Erhebung zu Gott wirklich macht.

Darauf ist aber die Antwort fertig; das Factum dieser Erhebung zugegeben, so ist dieß ein Uebergang des Geistes, aber nicht an sich, nicht ein Uebergang in den Begriffen oder gar der Begriffe selbst; und zwar darum nicht, weil eben im Begriffe das Seyn des Endlichen sein eigenes Seyn und nicht das Seyn eines Anderen sey. Wenn wir so das endliche Seyn als nur in Beziehung auf sich selbst stehend nehmen, so ist es so nur für sich, nicht Seyn für Anderes; es ist damit der Veränderung entnommen, ist unveränderlich, absolut. So ist es mit diesen sogenannten Begriffen beschaffen. Daß das Endliche absolut, unveränderlich, unvergänglich, ewig sey, dieß wollen aber diejenigen selbst nicht, welche die Unmöglichkeit jenes Uebergehens behaupten. Wäre der Irrthum, daß das Endliche als absolut genommen wird, nur ein Irrthum der Schule, eine Inconsequenz, die sich der Verstand zu Schulden kommen ließe, — und zwar in den äußersten Abstractionen, mit denen wir hier zu thun bekommen haben, so könnte man fragen, was denn solcher Irrthum verschlagen könne, indem man jene Abstractionen wohl verächtlich finden kann, gegen eine Fülle des Geistes, wie sie die Religion überhaupt sonst ein großes, lebendiges Interesse desselben ist. Aber daß in diesen sogenannten großen, lebendigen Interessen in der That das festgehaltene Endliche das wahrhafte Interesse ausmacht, zeigt sich zu sehr in der Bemühung mit der Religion selbst, wo, jenem Grundsatze con-

sequent, die Beschäftigung mit der Historie des endlichen Stoffes, des äußerlich Geschehenen und der Meinungen das Uebergewicht über den unendlichen Gehalt erlangt hat, der bekanntlich auf das Minimum zusammengeschrumpft ist. Es sind die Gedanken und jene abstracten Bestimmungen vom Endlichen und Unendlichen, womit das Aufgeben des Erkennens der Wahrheit gerechtfertigt werden soll, und in der That ist es der reine Boden des Gedankens, auf welchen sich solche Interessen des Geistes hinspielen, um auf demselben ihre Entscheidung zu erhalten; denn die Gedanken machen die innerste Wesenheit der concreten Wirklichkeit des Geistes aus.

Belassen wir diesen Begriffsverstand bei seiner Behauptung, daß das Seyn des Endlichen nur sein eignes Seyn, nicht das Seyn seines Anderen, nicht das Uebergehen selbst sey, und nehmen die weitere, das Erkennen ausdrücklich nennende Vorstellung auf. Wenn nämlich mit dem Factum übereingestimmt wird, daß der Geist solchen Uebergang mache, so soll es doch nicht ein Factum des Erkennens, sondern des Geistes überhaupt und bestimmt des Glaubens seyn. Es ist hierüber zur Genüge gezeigt worden, daß diese Erhebung, sie sey in der Empfindung oder im Glauben, oder wie die Weise ihres geistigen Daseyns bestimmt werde, im Innersten des Geistes auf dem Boden des Denkens geschieht; die Religion als die innerste Angelegenheit des Menschen hat darin den Mittelpunkt und Wurzel ihres Pulsirens; Gott ist in seinem Wesen Gedanke, Denken selbst, wie auch weiter seine Vorstellung und Gestaltung, so wie die Gestalt und Weise der Religion als Empfinden, Anschauen, Glauben und so ferner bestimmt werde. Das Erkennen thut aber nichts, als eben jenes Innerste für sich zum Bewußtseyn bringen; jenen denkenden Puls denkend zu erfassen. Das Erkennen mag hierin einseitig seyn und zur Religion noch mehr und wesentlich, Empfindung, Anschauen, Glauben gehören, so wie zu Gott noch weiter, als sein denkender und gedachter

Begriff, aber dieses Innerste ist darin vorhanden und von diesem zu wissen, heißt es denken, und Erkennen überhaupt heißt nur, es in seiner wesentlichen Bestimmtheit zu wissen.

Erkennen, Begreifen sind Worte, wie Unmittelbar, Glauben in der Bildung der Zeit; sie haben die Autorität des gedoppelten Vorurtheils für sich, des einen, daß sie ganz bekannt und damit letzte Bestimmungen seyen, bei denen daher nicht weiter nach ihrer Bedeutung und Bewährung zu fragen sey, und daß die Unfähigkeit der Vernunft, das Wahre, Unendliche zu begreifen, zu erkennen, etwas ebenso abgemachtes sey, als ihre Bedeutung überhaupt. Das Wort Erkennen, Begreifen, gilt wie eine magische Formel; sie ins Auge zu fassen, zu fragen, was denn Erkennen, Begreifen ist, fällt dem Vorurtheile nicht weiter ein, und darauf einzig und allein würde es ankommen, um über die Hauptfrage etwas wirklich treffendes zu sagen; es würde in solcher Untersuchung sich von selbst ergeben, daß das Erkennen nur das Factum des Ueberganges, den der Geist selbst macht, ausspricht, und insofern das Erkennen wahrhaftes Erkennen, Begreifen, ist, so ist es ein Bewußtseyn der Nothwendigkeit, die jener Uebergang selbst enthält, nichts als das Auffassen dieser ihm immanenten, in ihm vorhandenen Bestimmung.

Aber wenn über das Factum des Ueberganges von dem Endlichen zum Unendlichen geantwortet worden ist, daß derselbe im Geiste, oder im Glauben und der Empfindung und dergleichen, gemacht werde, so ist diese Antwort nicht die ganze Antwort; diese ist vielmehr eigentlich: das religiöse Glauben, Empfinden, innere Offenbarung ist eben dieß, unmittelbar von Gott zu wissen, nicht durch Vermittelung, nicht den Uebergang als einen wesentlichen Zusammenhang beider Seiten, sondern als einen Sprung zu machen. Das, was ein Uebergang genannt wurde, zerfällt hiernach in zweierlei gesonderte Acte, die äußerlich gegeneinander sind, etwa nur in der Zeit aufeinanderfolgen, in

der Vergleichung oder Erinnerung aufeinander bezogen werden. Das Endliche und Unendliche halten sich schlechthin in der Trennung, dieß vorausgesetzt, so ist die Beschäftigung des Geistes mit dem Endlichen eine besondere Beschäftigung, und seine Beschäftigung mit dem Unendlichen, Empfinden, Glauben, Wissen ein einzelner, unmittelbarer, einfacher Act; nicht ein Act des Uebergehens. Wie das Endliche und Unendliche beziehungslos sind, so auch die Acte des Geistes, seine Erfüllungen mit diesen Bestimmungen, Erfüllungen nur mit dem einen oder dem anderen, beziehunglos aufeinander. Wenn sie auch gleichzeitig seyn können, mit dem Unendlichen auch Endliches im Bewußtseyn ist, so sind sie nur Vermischungen; es sind zwei für sich bestehende Thätigkeiten, die sich einander nicht vermitteln.

Die Wiederholung, die in dieser Vorstellung liegt von der gewöhnlichen Scheidung des Endlichen und Unendlichen, ist schon angedeutet; von jener Trennung, durch welche das Endliche für sich auf einer Seite, und das Unendliche auf der anderen gegenüber gehalten, und das erstere nicht weniger, auf diese Weise für absolut erklärt wird; der Dualismus, der in weiterer Bestimmung der Manichäismus ist. Daß aber das Endliche absolut sey, dieß wollen diejenigen selbst nicht, die solches Verhältniß festsetzen; aber sie können jener Consequenz nicht entgehen, welche keine erst aus jener Behauptung gezogene Consequenz, sondern die directe Behauptung selbst ist, daß das Endliche in keiner Verbindung mit dem Unendlichen, kein Uebergang von jenem zu diesem möglich sey, das Eine schlechthin von dem Anderen geschieden sey. Wird aber doch auch wieder eine Beziehung derselben vorgestellt, so ist bei der angenommenen Unverträglichkeit beider das Verhältniß nur negativer Art; das Unendliche soll das Wahre und das allein d. i. abstract Affirmative seyn, so daß es als Beziehung nur als Macht gegen das Endliche ist, das in jenem sich nur vernichtet; das Endliche muß, um zu seyn, sich vor dem Unendlichen zurückhalten, dasselbe fliehen; in der

Berührung damit kann es nur untergehen. In der subjectiven Existenz, die wir von diesen Bestimmungen vor uns haben, nämlich dem endlichen und unendlichen Wissen, soll die eine Seite, die der Unendlichkeit, das unmittelbare Wissen des Menschen von Gott seyn; die ganze andere Seite ist aber der Mensch überhaupt, er eben ist das Endliche, von dem vornehmlich die Rede ist, und eben dieß sein Wissen von Gott, es mag nun unmittelbar genannt werden oder nicht, ist sein Seyn, des Endlichen Wissen und Uebergehen von demselben zum Unendlichen. Wenn nun aber auch die Beschäftigung des Geistes mit dem Endlichen und die Beschäftigung desselben mit dem Unendlichen zweierlei geschiedene Thätigkeiten seyn sollen, so wäre die letzte als Erhebung des Geistes selbst nicht dieser immanente Uebergang und die Beschäftigung mit dem Endlichen ihrer Seits auch absolut, und schlechthin auf das Endliche als solches beschränkt. Hierüber ließe sich eine weitläufige Betrachtung anstellen; es mag hier genügen, nur daran zu erinnern, daß auch diese Seite, wenn gleich das Endliche ihr Gegenstand und Zweck ist, nur wahrhafte Beschäftigung, sey es Erkennen, Wissen, Dafürhalten, oder ein praktisches und moralisches Verhalten, seyn kann, insofern solches Endliche nicht für sich, sondern in seiner Beziehung auf das Unendliche, das Unendliche in ihm, gewußt, erkannt, bethätigt, überhaupt in dieser Bestimmung Gegenstand und Zweck ist. — Bekannt genug ist die Stellung, die dem Religiösen in Individuen und selbst in Religionen gegeben wird, daß dasselbe, Andacht, Herzens- und Geisteszerknirschung und Opfergaben, für sich als ein abgeschiedenes Geschäft abgemacht wird, und daneben das weltliche Leben, der Kreis der Endlichkeit, sich selber hingegeben und freigelassen bleibt, ohne Einfluß des Unendlichen, Ewigen, Wahren auf denselben, — d. h. ohne daß in dem Kreise des Endlichen zum Unendlichen übergegangen, das Endliche durch das Unendliche zur Wahrheit und Sittlichkeit vermittelt, und ebenso ohne daß das

Unendliche durch Vermittelung des Endlichen zu Gegenwart und Wirklichkeit gebracht würde.

Auf die schlechte Consequenz, daß das Erkennende, der Mensch, absolut seyn müßte, um das Absolute zu fassen, brauchen wir hier schon darum nicht einzugehen, weil sie ebenso sehr den Glauben, das unmittelbare Wissen träfe, als welches auch ein Fassen-in-sich, wenn nicht des absoluten Geistes Gottes, doch wenigstens des Unendlichen seyn soll; wenn dieß Wissen sich so sehr vor dem Concreten seines Gegenstandes scheut, so muß er ihm doch etwas seyn; eben das Nichtconcrete, das wenige oder gar keine Bestimmungen an ihm hat, ist das Abstracte, das Negative, das Wenigste, etwa das Unendliche.

Aber es ist gerade diese schlechte Abstraction des Unendlichen, durch welche die Vorstellung das Fassen desselben zurückstößt, aus dem einfachen Grunde, weil dagegen das Diesseitige, der Mensch, der menschliche Geist, die menschliche Vernunft ebenso als die Abstraction des Endlichen fixirt wird. Die Vorstellung verträgt sich noch eher damit, daß der menschliche Geist, Denken, Vernunft, das absolut-Nothwendige fasse, denn dieses ist so unmittelbar als das Negative gegen sein Anderes, — das Zufällige, auf dessen Seite auch eine Nothwendigkeit, die äußerliche, steht, ausgedrückt und ausgesprochen. Was ist nun klarer, als daß der Mensch, der doch ist, das heißt, ein Positives, Affirmatives ist, sein Negatives nicht fassen kann? Noch mehr, da umgekehrt sein Seyn, seine Affirmation, die Endlichkeit, — also die Negation — ist, daß sie die Unendlichkeit, die dagegen gleichfalls die Negation, aber nun umgekehrt gegen jene Bestimmung das Seyn, die Affirmation ist, nicht fassen kann? Was ist aber ebenso klarer, als daß dem Menschen von den beiden Seiten die Endlichkeit zukommt? Von dem Raume faßt er etliche Fuße, außerhalb dieses Volumens ist die Unendlichkeit des Raumes; von der unendlichen Zeit ist ihm eine Spanne, die benso zum Augenblick gegen jene zusammenschrumpft, wie sein

Volumen zum Punkte. Aber abgesehen von dieser seiner äußerlichen Endlichkeit gegen jene unendliche Aeußerlichkeiten, so ist er anschauend, vorstellend, wissend, erkennend, — Intelligenz; — ihr Gegenstand ist die Welt, dieß Aggregat von unendlichen Einzelnheiten; wie gering ist die Anzahl derselben, die von den einzelnen Menschen gewußt werden, nicht der Mensch weiß, sondern der einzelne, — gegen die unendliche Menge, welche ist. Um sich die Geringfügigkeit des menschlichen Wissens recht vor Augen zu bringen, braucht man sich nur an das, was man nicht läugnen wird, was unter göttlicher Allwissenheit verstanden zu werden pflege, etwa in der Vorstellung zu erinnern, die in den Lebensläufen nach aufsteigender Linie, — um dieses Werk des tiefsten Humors wieder einmal ins Gedächtniß zurückzurufen, — II. Th. Beil. B. der Organist in L— in einer Leichenabdankung, davon giebt: „Der Gevatter Brise sprach mir gestern von der Größe des lieben Gottes! und ich hatte den Einfall, daß der liebe Gott jeden Sperling, jeden Stieglitz, jeden Hämpfling, jede Milbe, jede Mücke mit Namen zu nennen wüßte, so wie ihr! die Leute im Dorfe: Schmieds Greger, Briesens Peter, Heifrieds Hanns — denkt nur! wenn der liebe Gott so jede Mücke ruft, die sich einander so ähnlich sehen, daß man schwören sollte, sie wären all Schwester und Bruder! denkt nur!“ — Aber gegen die praktische Endlichkeit stellt sich das Theoretische noch groß und weit dar; aber diese Zwecke, Plane oder Wünsche u. s. f., was im Kopfe keine Schranken hat, wie bringen sie, an die Wirklichkeit, der sie bestimmt sind, herangebracht, die menschliche Beschränktheit vollends vor Augen! Jene Weite der praktischen Vorstellung, das Streben, das Sehnen, eben daß es nur Streben, Sehnen ist, zeigt an ihm selbst seine Enge. — Diese Endlichkeit ist es, welche dem Unterfangen, das Unendliche zu fassen, zu begreifen, vorgehalten wird; der kritische Verstand, der diesen schlagend seyn sollenden Grund

festhält, ist über die Verstandesbildung jenes Organisten in L— in der That nicht hinaus, er steht vielmehr gegen denselben zurück; denn dieser gebrauchte solche Vorstellung unbefangen nur, um die Größe der Liebe Gottes einer Bauerngemeinde vorstellig zu machen; aber jener kritische Verstand gebraucht solche Endlichkeit gegen Gottes Liebe und deren Größe, nämlich gegen Gottes Gegenwart im Menschengeiste; dieser Verstand behält die Mücke der Endlichkeit fest im Kopfe, den betrachteten Satz: das Endliche ist; von welchem unmittelbar erhellt, daß er falsch ist, denn das Endliche ist dieß, was zu seiner Bestimmung und Natur hat, zu vergehen, nicht zu seyn, so daß dasselbe gar nicht gedacht, vorgestellt werden kann, ohne die Bestimmung des Nichtseyns, welche im Vergehen liegt. Wer ist so weit zu sagen: das Endliche vergeht. Wenn zwischen das Endliche und sein Vergehen das Jetzt eingeschoben und dem Seyn dadurch ein Halt gegeben werden soll: das Endliche vergeht, aber Jetzt ist es, so ist dieß Jetzt selbst ein solches, das nicht nur vergeht, sondern selbst vergangen ist, indem es ist: Jetzt, indem ich dieß Bewußtseyn des Jetzt habe, es spreche, ist es nicht mehr, sondern ein Anderes. — Es dauert ebenso, aber nicht als dieses Jetzt, und Jetzt hat nur den Sinn dieses, in diesem Augenblick — ohne Länge, — nur ein Punkt zu seyn; — es dauert eben als Negation dieses Jetzt, Negation des Endlichen, — somit als unendliches, als allgemeines. Schon das Allgemeine ist unendlich; der Respect vor dem Unendlichen, der den Verstand abhält, dasselbe schon in jedem Allgemeinen vor sich zu haben, ist alberner Respect zu nennen. Das Unendliche ist hoch und hehr; aber seine Hoheit und Hehrheit in jene unzählige Menge von Mücken, und die Unendlichkeit des Erkennens in das Kennen jener unzähligen Mücken, d. i. der einzelnen derselben, zu setzen, ist nicht die Unvermögenheit des Glaubens, des Geistes, der Vernunft, sondern des Verstandes, das Endliche als ein Nichtiges, das Seyn desselben als ein

solches, das schlechthin eben so sehr nur den Werth und die Bedeutung des Nichtseyns hat, zu fassen.

Der Geist ist unsterblich, er ist ewig; er ist dieß eben dadurch, daß er unendlich ist, daß er nicht solche Endlichkeit des Raumes, dieser fünf Fuß Höhe, zwei Fuß Breite und Dicke des Körpers, nicht das Jetzt der Zeit, sein Erkennen, nicht ein Inhalt in ihm von diesen unzähligen Mücken, und sein Wollen, seine Freiheit, nicht die unendliche Menge von Widerständen, noch von Zwecken und Thätigkeiten ist, welche solche Widerstände und Hindernisse gegen sich erfahren. Die Unendlichkeit des Geistes ist sein Insichseyn, abstract sein reines Insichseyn und dieß ist sein Denken, und dieses abstracte Denken ist eine wirkliche, gegenwärtige Unendlichkeit, und sein concretes Insichseyn ist, daß dieß Denken Geist ist.

Von der absoluten Scheidung der beiden Seiten sind wir also auf deren Zusammenhang zurückgekommen, in Ansehung dessen es keinen Unterschied macht, ob er im Subjectiven oder Objectiven vorgestellt wird. Es ist allein darum zu thun, ob er richtig aufgefaßt sey. Insofern er vorgestellt wird als ein nur subjectiver, der nur ein Beweisen für uns sey, so wird damit zugegeben, daß er nicht objectiv, nicht an und für sich richtig aufgefaßt sey; aber das Unrichtige ist nicht darein zu setzen, daß überhaupt kein solcher Zusammenhang, das heißt, keine Erhebung des Geistes zu Gott Statt finde.

Worauf es also ankäme, wäre die Natur dieses Zusammenhangs in seiner Bestimmtheit zu betrachten. Diese Betrachtung ist der tiefste Gegenstand, der erhabenste, darum auch der schwerste; sie kommt nicht mit endlichen Kategorien aus; d. h. die Denkweise, die wir im gemeinen Leben, im Verkehr mit zufälligen Dingen, aber ebenso, die wir in den Wissenschaften gewohnt sind, reicht nicht aus; die letztern haben ihre Grundlage, ihre Logik in Zusammenhängen des Endlichen, Ursache, Wirkung; ihre Gesetze, Gattungen, die Weisen des Schließens

sind lauter Verhältnisse des Bedingten, die in dieser Höhe ihre Bedeutung verlieren, zwar gebraucht werden müssen, aber so, daß sie immer zurückgenommen und berichtigt werden. Der Gegenstand, die Gemeinschaft Gottes und des Menschen mit einander, ist eine Gemeinschaft des Geistes mit dem Geiste; — er schließt die wichtigsten Fragen in sich; — es ist eine Gemeinschaft, schon darin liegt die Schwierigkeit, ebenso sehr den Unterschied darin festzuhalten, als ihn so zu bestimmen, daß auch die Gemeinschaft erhalten werde. Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, — d. i. der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß, dieß Wissen ist Selbstbewußtseyn Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dieß Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst. Hierher fallen dann die Fragen von der Freiheit des Menschen, von der Verknüpfung seines individuellen Wissens und Bewußtseyns mit dem Wissen, in dem er in Gemeinschaft mit Gott ist, von dem Wissen Gottes in ihm. Diese Fülle des Verhältnisses des menschlichen Geistes zu Gott aber ist nicht unser Gegenstand; wir haben dieß Verhältniß nur an seiner abstractesten Seite aufzunehmen, — nämlich als den Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen. So contrastirend diese Dürftigkeit mit jenem Reichthum des Inhalts ist, so ist doch zugleich das logische Verhältniß auch der Grundfaden für die Bewegung jener inhaltsvollen Fülle.

Fünfzehnte Vorlesung.

Der Zusammenhang dieser Gedankenbestimmungen, der den ganzen Inhalt des in Rede stehenden Beweises ausmacht, — daß derselbe dem nicht entspricht, was in dem Beweise geleistet

werden soll, davon ist nachher noch wesentlich zu sprechen, — ist im Bisherigen schon Gegenstand unserer Untersuchung gewesen; aber die eigentlich speculative Seite des Zusammenhangs ist noch zurück, und hier ist, ohne diese logische Untersuchung hier auszuführen, anzugeben, welche Bestimmung desselben sie betrifft. Das Moment, auf das hauptsächlich in diesem Zusammenhange aufmerksam gemacht worden, ist, daß er ein Uebergang, d. h. daß das, wovon ausgegangen worden ist, darin die Bestimmung eines Negativen hat, als ein zufälliges Seyn, nur als Erscheinung ist, welches seine Wahrheit an dem absolut-Nothwendigen, dem wahrhaft Affirmativen desselben habe. Was nun dabei vors erste die erstere Bestimmung, das negative Moment, betrifft, so gehört zur speculativen Auffassung nur dieß, daß dasselbe nicht als das bloße Nichts genommen wird; es ist nicht so abstract vorhanden; sondern ist nur ein Moment in der Zufälligkeit der Welt; das Negative so nicht als das abstracte Nichts zu nehmen, soll daher keine Schwierigkeit haben; in dem, was die Vorstellung als die Zufälligkeit, Beschränktheit, Endlichkeit, Erscheinung vor sich hat, hat sie ein Daseyn, eine Existenz, aber wesentlich die Negation darin; die Vorstellung ist concreter und wahrer als der abstrahirende Verstand, der, wenn er von einem Negativen hört, zu leicht das Nichts daraus macht, das bloße Nichts, das Nichts als solches, und jene Verbindung aufgiebt, in der es mit der Existenz gesetzt ist, insofern diese als zufällige, erscheinende u. s. f. bestimmt wird. Die denkende Analyse zeigt in solchem Inhalt die beiden Momente eines Affirmativen, des Daseyns, der Existenz als eines Seyns, aber auch desselben, das in sich die Bestimmung des Endes, des Fallens, der Schranke u. s. f., als der Negation hat; das Denken muß sie, um das Zufällige zu fassen, nicht auseinander fallen lassen, in ein Nichts für sich und in ein Seyn für sich; denn so sind sie nicht im Zufälligen,

sondern es faßt beide in sich; sie sind also nicht, jedes für sich in der Verbindung mit einander, das Zufällige selbst, wie es ist, als diese Verbindung beider zu nehmen. Dieß ist denn die speculative Bestimmung, sie bleibt dem Inhalte der Vorstellung getreu, wogegen dem abstracten Denken, welches die beiden Momente, jedes für sich, festhält, dieser Inhalt entflohen ist; er hat das, was Gegenstand des Verstandes ist, das Zufällige, aufgelöst.

Das Zufällige ist nun, so bestimmt, der Widerspruch in sich; das sich Auflösende gleichfalls somit eben ein solches, wie es unter den Händen des Verstandes geworden ist. Aber die Auflösung ist zweierlei; durch die, welche der Verstand vorgenommen hat, ist der Gegenstand, die concrete Verbindung, nur verschwunden, in der andern Auflösung ist derselbe noch erhalten. Diese Erhaltung jedoch hilft ihm nicht viel, oder Nichts, denn er ist in derselben als der Widerspruch bestimmt, und der Widerspruch löst sich auf; was sich widerspricht, ist Nichts. So richtig dieß ist, so unrichtig ist es zugleich. Widerspruch und Nichts sind doch wenigstens von einander unterschieden; der Widerspruch ist concret, er hat noch einen Inhalt, er enthält noch solche, die sich widersprechen; er spricht sie noch, er sagt es aus, von was er der Widerspruch ist; das Nichts hingegen spricht nicht mehr, ist inhaltslos, das vollkommen leere. Diese concrete Bestimmung des einen und die ganz abstracte des andern ist ein sehr wichtiger Unterschied. Ferner ist auch Nichts gar nicht der Widerspruch; Nichts widerspricht sich nicht, es ist identisch mit sich; es erfüllt daher den logischen Satz: daß Etwas sich nicht widersprechen solle, vollkommen; oder wenn dieser Satz so ausgesprochen wird: Nichts soll sich widersprechen, so ist dieß nur ein Sollen, das keinen Erfolg hat; denn Nichts thut das nicht, was es soll, es widerspricht sich nämlich nicht. Wenn aber thetisch gesagt wird: Nichts, was ist, widerspricht sich, so hat es damit unmittelbar seine Richtigkeit, denn



das Subject dieses Satzes ist ein **Nichts**, was aber ist; aber **Nichts** selbst als solches ist nur einfach, die **Eine** Bestimmung, die sich selbst gleich ist, sich nicht widerspricht.

So nur treibt die Auflösung des Widerspruches in **Nichts**, wie sie der Verstand macht, sich im Leeren oder näher im Widerspruche selbst herum, der durch solche Auflösung sich in der That als noch bestehend, als **unaufgelöst** kund giebt. Daß der Widerspruch so noch unaufgelöst ist, ist eben dieß, daß der Inhalt, das Zufällige, nur erst in seiner Negation in sich, gesetzt ist, noch nicht in der **Affirmation**, welche in dieser Auflösung, da sie nicht das abstracte Nichts ist, enthalten seyn muß. Das Zufällige selbst ist freilich zunächst, wie es sich der Vorstellung präsentirt, ein Affirmatives, es ist ein Daseyn, Existenz, es ist die **Welt**, — Affirmation, **Realität**, oder wie man es nennen will, genug und drüber; aber so ist es noch nicht in seiner Auflösung gesetzt, nicht in der Auslegung seines Inhalts und Gehalts, und dieser ist es eben, der zu seiner Wahrheit, dem absolut-Nothwendigen, führen soll, und das Zufällige ist es sogleich selbst, in dem die Endlichkeit, Beschränktheit der Welt so weit, wie gesagt worden, herauspräparirt ist, um unmittelbar selbst seine Auflösung, nämlich nach der angegebenen negativen Seite, zu bedeuten. — Die Auflösung nun weiter dieses im Widerspruche auch als aufgelöst gesetzten Zufälligen ist als das **Affirmative** angegeben, welches in ihr enthalten sey. Diese Auflösung ist bereits angegeben, sie ist aus der Vorstellung des Menschensinnes auf- und angenommen worden, als der Uebergang des Geistes von dem Zufälligen zum absolut-Nothwendigen; welches hiernach selbst eben dieß Affirmative, die Auflösung jener ersten nur negativen Auflösung wäre. Das Speculative noch dieses letzten, innersten Punktes angeben, heißt ebenfalls nichts anderes, als nur die Gedanken vollständig zusammennehmen, die in dem schon vorliegen, bei dem wir stehen, nämlich in jener ersten Auflösung; der Ver-

stand, der sie nur als den Widerspruch auffaßte, der sich in **Nichts** auflöse, nimmt nur die eine der darin enthaltenen Bestimmungen auf und läßt die andere weg.

Der Sache nach ist das concrete Resultat in seiner explicirten Gestalt, d. i. die speculative Form desselben, bereits und längst aufgestellt, nämlich in der Bestimmung, welche von der absoluten Nothwendigkeit gegeben worden ist. Aber es ist dabei für die Momente, die zu derselben gehören oder aus denen sie resultirt, äußerliche Reflexion und Raisonnement gebraucht worden; es ist hier nur dieß zu thun, jene Momente in dem selbst bemerklich zu machen, was wir als den Widerspruch, der die Auflösung des Zufälligen ist, gesehen haben. In der absoluten Nothwendigkeit sahen wir **erstens** das Moment der **Vermittelung** und zwar zunächst durch Anderes. In der Analyse des Zufälligen zeigt dieselbe sogleich so, daß dessen Momente Seyn überhaupt oder **weltliche Existenz**, und die **Negation** derselben, wodurch sie zur Bedeutung eines Scheines, eines an sich Nichtigen herabgesetzt wird, jedes nicht für sich isolirt, sondern als der **Einen** Bestimmung, nämlich dem Zufälligen, zukommend, schlechthin in der Beziehung auf das Andere ist, nur in dieser hat hier jedes seinen Sinn; diese **Eine** sie zusammenhaltende Bestimmung ist das sie **Vermittelnde**. In ihr nun wohl ist das Eine vermittelst des Anderen; aber außerhalb ihrer kann jedes für sich seyn, und soll jedes sogar für sich seyn, das **Seyn** für sich und die **Negation** für sich. Nennen wir aber jenes Seyn in der concreteren Gestalt, in der wir es hier haben, nämlich als die **weltliche Existenz**, so geben wir doch wohl zu, daß dieselbe nicht für sich, nicht absolut, nicht ewig, sondern vielmehr an sich nichtig ist, ein Seyn wohl hat, aber nicht ein Fürsichseyendes, — denn eben dieses Seyn ist als Zufälliges bestimmt. Wenn nun so in der Zufälligkeit jede der beiden Bestimmungen nur in der Beziehung auf die andere ist, so erscheint diese Vermittelung derselben selbst

zufällig, nur vereinzelt, nur an diesem Orte vorhanden. Was das unbefriedigende ist, ist, daß die Bestimmungen für sich genommen werden können, das heißt so, wie sie selbst als solche seyen, sich nur auf sich beziehen, also unmittelbar, so an ihnen selbst nicht vermittelt sind. Die Vermittelung ist ihnen somit nur etwas äußerlich Angethanes, als selbst Zufälliges; d. h. die eigene innere Nothwendigkeit der Zufälligkeit ist nicht dargethan.

Diese Reflexion führte somit auf die Nothwendigkeit des Ausgangspunkts an ihm selbst, den wir als gegeben, eben als Ausgangspunkt, aufgenommen haben; — sie führt auf den Uebergang nicht vom Zufälligen zum Nothwendigen, sondern der an sich innerhalb des Zufälligen selbst Statt hat, von einem jeden der Momente aus, die dasselbe constituiren, zu seinem Andern. Dieß würde zur Analyse der ersten abstracten logischen zurückführen, und es genügt hier, die Zufälligkeit als das Uebergehen an ihm selbst, sein selbst aufheben, wie es in der Vorstellung ist, anzunehmen.

Damit ist zugleich das zweite Moment, der absoluten Nothwendigkeit, in der aufgezeigten Auflösung der Zufälligkeit angegeben; nämlich das der Vermittelung mit sich selbst. Die Momente der Zufälligkeit sind zunächst Andere gegeneinander, und jedes ist so darin gesetzt als vermittelt mit einem Andern seiner. Aber in der Einheit beider ist jedes ein Negirtes, damit ist ihr Unterschied aufgehoben, und indem noch von dem Einen beider gesprochen wird, so ist es nicht mehr bezogen auf ein von ihm Unterschiedenes, hiermit auf sich selbst; die Vermittelung also mit sich gesetzt.

Die speculative Betrachtung hat demnach diesen Sinn, daß sie das Zufällige an ihm selbst in seiner Auflösung erkennt, welche zunächst als eine äußerliche Analyse dieser Bestimmung erscheint; aber sie ist nicht nur dieß, sondern ist die Auflösung derselben an ihr selbst, das Zufällige selbst ist dieß, sich aufzulösen, an ihm das Uebergehen zu seyn. Aber zweitens ist diese

Auflösung nicht die Abstraction des Nichts, sondern sie ist die Affirmation an ihr, — diese Affirmation, welche wir die absolute Nothwendigkeit nennen. So ist dieses Uebergehen begriffen; das Resultat ist als immanent im Zufälligen aufgezeigt, d. i. dieses ist es selbst, in seine Wahrheit umzuschlagen, und die Erhebung unseres Geistes zu Gott, insofern wir vorläufig für Gott keine weitere Bestimmung haben, als die des absolutnothwendigen Seyns, oder indem wir uns vor der Hand mit derselben begnügen, — ist das Durchlaufen dieser Bewegung der Sache; es ist diese Sache an und für sich selbst, welche in uns treibt, diese Bewegung in uns treibt.

Es ist schon bemerkt worden, daß für das Bewußtseyn, welches die Gedankenbestimmungen nicht in dieser ihrer reinen, speculativen Bestimmung und damit nicht in dieser ihrer Selbstauflösung und Selbstbewegung vor sich hat, sondern sich dieselben vorstellt, der Uebergang dadurch sich erleichtert ist, daß das, wovon ausgegangen wird, das Zufällige, schon selbst die Bedeutung hat, das sich Auflösende, Uebergehende zu seyn; dadurch ist ihm der Zusammenhang von dem, wovon ausgegangen wird, zu dem, bei welchem angelangt wird, für sich klar. Dieser Ausgangspunkt ist damit für das Bewußtseyn der vortheilhafteste, zweckmäßigste; es ist der Instinct des Denkens, der an sich jenen Uebergang macht, der die Sache ist, aber der ihn auch in solcher Denkbestimmung ins Bewußtseyn bringt, daß er für dessen bloßes Vorstellen leicht, nämlich abstract identisch erscheint; — eben die Welt als das Zufällige bestimmt ist ausgesprochen, als auf ihr Nichtseyn hinzeigend, auf das Andere ihrer, als ihre Wahrheit.

So ist der Uebergang verständlich gemacht, dadurch daß er in dem Ausgangspunkt nicht nur an sich liegt, sondern daß auch dieser das Uebergehen sogleich bedeutet, d. h. diese Bestimmung auch gesetzt, also an ihm ist; auf diese Weise ist ihr Daseyn für das Bewußtseyn gegeben, welches eben inso-

fern sich vorstellend verhält, als es mit unmittelbarem Daseyn zu thun hat, das hier eine Denkbestimmung ist. Ebenso verständlich ist das Resultat, das absolut-Nothwendige; es enthält die Vermittelung, und für das Verständlichste gilt eben dieser Verstand des Zusammenhanges überhaupt, der in endlicher Weise als der Zusammenhang des Einen mit einem Andern genommen wird, aber auch, insofern solcher Zusammenhang in sein ungenügendes Ende verfällt, hiegegen das Correctiv mit sich führt. Solcher Zusammenhang führt für sich, indem dessen Gesetz immer in seinem Stoffe die Forderung vor sich hat, sich zu wiederholen, immer zu einem Andern, d. i. einem Negativen, das Affirmative, das in diesem Fortgang wiederkehrt, ist nur ein solches, das nur von sich fortschickt, und das Eine sowohl als das Andere ist so ohne Rast und Befriedigung. Aber das absolut-Nothwendige, indem es einer Seits jenen Zusammenhang selbst herbeibringt, ist es dieß, ihn ebenso abzubrechen, das Hinausgehen in sich zurückzubringen und das Letzte zu gewähren; das absolut-Nothwendige ist, weil es ist; so ist jenes Andere und das Hinausgehen nach dem Andern beseitigt und durch diese bewußtlose Inconsequenz die Befriedigung gewährt.

Sechszehnte Vorlesung.

Das Bisherige hat das Dialektische, die absolute Flüssigkeit der Bestimmungen, die in die Bewegung, welche diese erste Erhebung des Geistes zu Gott ist, eintreten, zum Gegenstande gehabt. Nun ist noch das Resultat, von dem angenommenen Ausgangspunkte bestimmt, für sich zu betrachten.

Dieß Resultat ist das absolut-nothwendige Wesen; — der Sinn eines Resultates ist bekannt, daß es dieß nur so ist, daß darin die Bestimmung der Vermittelung und damit des

Resultates ebenso aufgehoben ist; — die Vermittelung war das Sich-selbst-aufheben der Vermittelung. — Wesen ist die noch ganz abstracte Identität mit sich, es ist weder Subject, noch weniger Geist; die ganze Bestimmung fällt in die absolute Nothwendigkeit, die als Seyn ebenso unmittelbar Seyendes ist, — in der That an sich zum Subjecte sich beschließt, aber zunächst in der bloß oberflächlichen Form von Seyendem, absolut-Nothwendigem.

Daß aber diese Bestimmung für unsere Vorstellung Gottes nicht hinreicht, diesen Mangel lassen wir einstweilen insofern bei Seite gestellt seyn, als bereits angegeben worden, daß die andern Beweise die weitern, concretern Bestimmungen herbeiführen. Aber es sind Religionen und philosophische Systeme, deren Mangelhaftigkeit darin liegt, daß sie nicht über die Bestimmung der absoluten Nothwendigkeit hinausgegangen sind. Die concretern Gestalten, in welchen dieß Princip in den erstern ausgebildet ist, zu betrachten, gehört in die Philosophie der Religion und in die Geschichte der Religionen. Hier mag nach dieser Seite nur dieß bemerkt werden, daß überhaupt die Religionen, denen solche Bestimmtheit zu Grunde liegt, in der innern Consequenz des concreten Geistes reicher, mannigfaltiger werden als das abstracte Princip zunächst mit sich bringt; in der Erscheinung und in dem Bewußtseyn fügen sich die weitern Momente der erfülltern Idee, inconsequent gegen jenes abstracte Princip hinzu. Aber es ist wesentlich zu unterscheiden, ob diese Zusätze der Gestaltung nur der Phantasie angehören und das Concrete in seinem Innern nicht über jene Abstraction hinausgeht, so daß wie in orientalischen, namentlich der indischen Mythologie, der unendliche Reichthum von Götterpersonen, die nicht nur als Mächte überhaupt, sondern als selbstbewußte, wollende Figuren eingeführt werden, doch geistlos bleibt, oder aber jener Einen Nothwendigkeit unerachtet in diesen Personen das höhere geistige Princip und damit in ihren Verehrern die geistige Freiheit aufgetaucht

ist. So sehen wir die absolute Nothwendigkeit als das Schicksal in der Religion der Griechen als das Oberste, Letzte gestellt, — und nur unter demselben noch den heitern Kreis concreter, lebendiger, auch als geistig und bewußt vorgestellter Götter, die sich wie in der genannten und andern Mythologien zu einer weiten Menge von Heroen, Nymphen des Meeres, der Flüsse u. s. f., der Musen, der Faunen u. s. f. ausdehnen, und Theils als Chor und Begleitung, als weitere Particularisationen eines der göttlichen höhern Häupter, Theils als Gebilde von geringerem Gehalt überhaupt sich an die gewöhnliche Aeußerlichkeit der Welt und ihre Zufälligkeiten anschließen. Hier macht die Nothwendigkeit die abstracte Macht über alle die besondern geistigen, sittlichen und natürlichen Mächte aus, aber diese letztern behalten Theils nur die Bedeutung geistloser, natürlicher Macht, die der Nothwendigkeit ganz verfallen bleibt, und ihre Persönlichkeiten sind nur Personificationen, Theils aber, ob sie gleich auch nicht Personen genannt zu werden verdienen, enthalten sie die höhere Bestimmung der subjectiven Freiheit in sich, und stehen auf dieser über ihrer Herrin, der Nothwendigkeit, der nur die Beschränktheit dieses tiefern Princips noch unterworfen ist, welches Princip anderwärtsher seine Reinigung von dieser Endlichkeit, in der es zunächst hervortritt, zu erwarten und für sich in seiner unendlichen Freiheit sich zu manifestiren hat.

Die consequente Durchführung der Kategorie der absoluten Nothwendigkeit ist in Systemen nachzusehen, die vom abstracten Gedanken ausgehen; diese Durchführung betrifft die Beziehung dieses Princips auf die Mannigfaltigkeit der natürlichen und geistigen Welt. Die absolute Nothwendigkeit als das einzige Wahre und wahrhaft Wirkliche zu Grunde gelegt, in welches Verhältniß sind die weltlichen Dinge zu ihr gesetzt? Diese Dinge sind nicht nur die natürlichen, sondern auch der Geist, die geistige Individualität mit allen ihren Begriffen, Interessen und

Zwecken. Dies Verhältniß ist aber schon in jenem Princip bestimmt; sie sind zufällige Dinge. Ferner sind sie von der absoluten Nothwendigkeit selbst unterschieden; aber sie haben kein selbstständiges Seyn gegen sie, aber diese damit auch nicht gegen sie; — es ist nur Ein Seyn, und dieß kommt der Nothwendigkeit zu, die Dinge sind nur dieß, ihr zuzufallen. Das, was wir als die absolute Nothwendigkeit bestimmt haben, ist näher zum allgemeinen Seyn, zur Substanz zu hypostasiren, als Resultat ist sie die durch Aufheben der Vermittelung mit sich vermittelte Einheit, — so einfaches Seyn, sie allein das Subsistiren der Dinge. Wenn vorhin an die Nothwendigkeit als griechisches Schicksal erinnert worden ist, so ist sie die bestimmungslose Macht, aber das Seyn selbst ist von jener Abstraction schon zu diesen herabgestiegen, über denen sie seyn soll. Jedoch wäre auch das Wesen oder die Substanz selbst nur das Abstractum, so hätten die Dinge außer ihr das selbstständige Bestehen concreter Individualität; sie muß zugleich als die Macht derselben bestimmt seyn, das negative Princip, welches sich in ihnen geltend macht, wodurch sie eben das Vergehende, Vergängliche, nur Erscheinung sind. Dieß Negative haben wir als die eigene Natur der zufälligen Dinge gesehen; sie haben diese Macht so an ihnen selbst und sind nicht Erscheinung überhaupt, sondern die Erscheinung der Nothwendigkeit. Diese enthält die Dinge oder vielmehr in ihrem Momente der Vermittelung; aber ist nicht durch Anderes ihrer selbst vermittelt, sondern ist die Vermittelung zugleich ihrer selbst mit sich. Sie ist der Wechsel ihrer absoluten Einheit, sich als Vermittelung zu bestimmen, d. i. als äußere Nothwendigkeit, Verhalten von Anderem zu Anderem, d. i. in die unendliche Vielheit, die in sich durch und durch bedingte Welt, sich zu zerstreuen, aber so daß sie die äußerliche Vermittelung, die zufällige Welt zu einer Erscheinungswelt herabsetzt und in ihr als deren Macht in diesem Nichtigen mit sich selbst zusammengeht, sich selbst sich

gleich setzt. So ist Alles in sie eingeschlossen, und sie ist in Allem unmittelbar gegenwärtig; sie ist von der Welt sowohl das Seyn als der Wechsel und die Veränderung.

Die Bestimmung der Nothwendigkeit, wie ihr speculativer Begriff sich uns explicirt hat, ist überhaupt der Standpunkt, welcher Pantheismus genannt zu werden pflegt, und bald entwickelter und ausdrücklicher, bald oberflächlicher das angegebene Verhältniß ausspricht. Schon das Interesse, das dieser Name in neuern Zeiten wieder erweckt hat, noch mehr das Interesse des Princips selbst erfordert, unsere Aufmerksamkeit noch darauf zu richten. Der Mißverstand, der in Ansehung desselben obwaltet, kann nicht unerwähnt und unberichtigt gelassen werwen, und dann ist auch die Stellung des Princips in der höheren Totalität, der wahrhaften Idee Gottes, im Zusammenhange damit zu erwägen. Indem vorhin die Betrachtung der religiösen Gestaltung des Princips auf die Seite gestellt worden, so kann, um ein Bild von demselben vor die Vorstellung zu bringen, für den ausgebildetsten Pantheismus die indische Religion angeführt werden; mit welcher Ausbildung dieß zugleich verbunden ist, daß die absolute Substanz, das in sich Einige, in der Form des Denkens unterschieden von der accidentellen Welt als existirend vorgestellt wird. Die Religion enthält für sich wesentlich das Verhältniß des Menschen zu Gott, und als Pantheismus läßt sie das Eine Wesen um so weniger in der Objectivität stehen, in welcher die Metaphysik dasselbe als Gegenstand belassen und zu halten die Bestimmung zu haben meint. Auf den merkwürdigen Charakter dieser Subjectivirung der Substanz ist zuerst aufmerksam zu machen. Das selbstbewußte Denken macht nämlich nicht nur jene Abstraction der Substanz, sondern ist dieses Abstrahiren selbst; es ist diese selbst einfache Einheit als für sich existirend, welche die Substanz heißt. So wird dieß Denken als die Welten erschaffende und erhaltende, und ebenso deren particularisirtes Daseyn verän=

dernde, umwandelnde Macht gewußt — dieß Denken heißt Brahm, es existirt als das natürliche Selbstbewußtseyn der Brahminen, und als das Selbstbewußtseyn Anderer, welche ihr mannigfaltiges Bewußtseyn, Empfindungen, sinnliche und geistige Interessen und die Regsamkeit in derselben bezwingen, ertödten und es zur vollkommenen Einfachheit und Leerheit jener substantiellen Einheit reduciren. So gilt dieß Denken, diese Abstraction der Menschen in sich als die Macht der Welt. — Die allgemeine Macht particularisirt sich zu Göttern, die jedoch zeitlich und vergänglich sind, oder was dasselbe ist, alle Lebendigkeit, geistige wie natürliche Individualität wird aus der Endlichkeit ihres nach allen Seiten bedingten Zusammenhangs gerissen, — aller Verstand an demselben getilgt, — und in die Gestalt daseyender Göttlichkeit erhoben. —

Wie erinnert, erscheint in diesen Pantheismen als Religionen das Princip der Individualisation in der Inconsequenz gegen die Macht der substantiellen Einheit. Die Individualität wird zwar nicht bis zur Persönlichkeit gesteigert; aber die Macht entfaltet sich wild genug als Inconsequenz des Uebergehens in das Entgegengesetzte; wir befinden uns auf einem Boden zügelloser Verrücktheit, wo die gemeinste Gegenwart unmittelbar zu einem Göttlichen erhoben und die Substanz in endlicher Gestalt existirend vorgestellt ist, und ebenso unmittelbar die Gestaltung sich verflüchtigt.

Die orientalische Weltanschauung ist im Allgemeinen diese Erhabenheit, welche alle Vereinzelung in die besonderen Gestaltungen, und die particularen Existenzen und Interessen in das Weite führt, das Eine in Allem anschaut, und dieß für sich abstracte Eine eben damit in alle Herrlichkeit und Pracht des natürlichen und geistigen Universums kleidet. Die Seele ihrer Dichter taucht sich in diesen Ocean, ertrinkt darin alle Bedürfnisse, Zwecke und Sorgen eines kleinlichen gebundenen Lebens

und schwelgt in dem Genuß dieser Freiheit, zu dem sie alle Schönheit der Welt als Schmuck und Zierrath verwenden.

Schon aus diesem Bild erhellt das, worüber ich mich anderwärts erklärt habe, daß der Ausdruck Pantheismus oder vielmehr der deutsche Ausdruck, in welchen er etwa umgesetzt wird, daß Gott das Eine und Alles sey, — τὸ ἓν καὶ πᾶν, — zu der falschen Vorstellung führt, daß in pantheistischer Religion oder Philosophie Alles, d. h. jede Existenz in ihrer Endlichkeit und Einzelnheit seyend als Gott oder als ein Gott ausgesprochen, das Endliche als seyend vergöttert werde. Dergleichen Zumuthung kann nur in einen bornirten menschlichen, oder vielmehr Schulverstand kommen, welcher gänzlich unbekümmert um das, was wirklich ist, sich eine Kategorie, und zwar die der endlichen Vereinzelung festsetzt, und die Mannigfaltigkeit, von der er gesprochen findet, nun als feste, seyende, substantielle Vereinzelung faßt. Es ist nicht zu verkennen, daß die wesentliche und christliche Bestimmung der Freiheit und der Individualität, die als frei unendlich in sich und Persönlichkeit ist, den Verstand dazu verleitet, die Vereinzelung der Endlichkeit in der Kategorie eines seyenden unveränderlichen Atomen zu fassen, und das Moment des Negativen, welches in Macht und in deren allgemeinen Systeme liegt, zu übersehen. Alles, d. h. alle Dinge in ihrer existirenden Vereinzelung, — seyen Gott, — so stellt er sich den Pantheismus vor, indem er das πᾶν in dieser bestimmten Kategorie von Allem und jedem Einzelnen nimmt; — eine solche Ungereimtheit ist keinem Menschen je in den Kopf gekommen, außer solchen Anklägern des Pantheismus. Dieser ist vielmehr das Gegentheil der Ansicht, die sie ihm zuschreiben; das Endliche, Zufällige ist nicht das für sich bestehende, im affirmativen Sinne nur Manifestation, Offenbarung des Einen, die Erscheinung nur desselben, die für sich selbst nur Zufälligkeit ist; sogar ist die negative Seite, das Untergehen in der Macht die Idealität des Seyenden, als mo-

mentanen Ausgangspunktes, in der Macht, die überwiegende Seite. Wohingegen jener Verstand dafür hält, daß diese Dinge für sich sind, ihr Wesen in sich haben, und so in und nach dieser endlichen Wesenheit göttlich seyn, oder gar Gott seyn sollen; sie können von der Absolutheit des Endlichen nicht loskommen; und in der Einheit mit dem Göttlichen sich nicht dasselbe als aufgehoben und verschwindend denken, sondern erhalten es sich darin immer noch als seyend; vielmehr, indem das Endliche, wie sie sagen, durch den Pantheismus verunendlicht wird, eben hiermit hat das Endliche kein Seyn mehr.

Die philosophischen Systeme der Substantialität — es ist vorzuziehen, sie so und nicht Systeme des Pantheismus zu nennen, wegen jener falschen Vorstellung, die sich mit diesem Namen verknüpft — unter den Alten ist im Allgemeinen das eleatische, unter den Neueren das spinozistische System zu nennen — sind, wie erinnert, consequenter, als die Religionen, indem sie in der metaphysischen Abstraction festhalten. Die eine Seite des Mangels, mit dem sie behaftet sind, ist die in der Verstandesvorstellung des Ganges der Erhebung aufgezeigte Einseitigkeit, — nämlich daß sie von dem vorhandenen Daseyn anfangen, dasselbe als ein Nichtiges, und als die Wahrheit desselben das absolute Eine erkennen. Sie haben eine Voraussetzung, negiren sie in der absoluten Einheit, aber kommen nicht zurück daraus zu jener Voraussetzung, sie lassen die Welt, welche selbst nur in einer Abstraction der Zufälligkeit, des Vielen u. s. f. gefaßt ist, nicht aus der Substanz erzeugt werden; es geht alles nur in diese Einheit als in die ewige Nacht, ohne daß sie als Princip bestimmt wäre, welches sich selbst zu seiner Manifestation bewegte, welches producirte, — als das Unbewegte, welches bewegt; — nach dem tiefen Ausdrucke des Aristoteles.

a. In diesen Systemen ist das Absolute, ist Gott bestimmt als das Eine, das Seyn, das Seyn in allem Daseyn, die

absolute Substanz, das nicht nur durch Anderes, sondern das an und für sich nothwendige Wesen; die Causa sui, — Ursache seiner selbst und damit Wirkung seiner selbst; d. i. die sich selbst aufhebende Vermittelung. Die Einheit in dieser letzteren Bestimmung gehört einem unendlich tiefer gebildeten Denken an als die abstracte des Seyns oder des Einen. Dieser Begriff ist zur Genüge erläutert worden; Causa sui ist ein sehr frappanter Ausdruck für dieselbe und es kann daher noch eine erläuternde Rücksicht darauf genommen werden. Das Verhältniß von Ursache und Wirkung gehört dem aufgezeigten Momente der Vermittelung durch Anderes, das wir in der Nothwendigkeit gesehen haben, an, und ist die bestimmte Form derselben; durch ein Anderes ist Etwas vollständig vermittelt, insofern dieß Andere seine Ursache ist. Diese ist die ursprüngliche Sache, als schlechthin unmittelbar und selbstständig; die Wirkung dagegen das nur gesetzte, abhängige und so fort. Der Gegensatz als von Seyn und Nichts, Einem und Vielem u. s. f. enthält seine Bestimmungen so, daß sie in ihrer Beziehung auseinander gleichen, auch noch außerdem als unbezogen für sich gelten, das Positive, das Ganze u. s. f. ist auf das Negative, die Theile wohl bezogen und diese Beziehung gehört zu ihrem wesentlichen Sinn, aber außer dieser Beziehung hat das Positive, wie das Negative, das Ganze, die Theile u. s. f. auch noch die Bedeutung einer Existenz für sich. Aber die Ursache und Wirkung haben schlechthin nur ihren Sinn in ihrer Beziehung; die Ursache geht nicht darüber hinaus, eine Wirkung zu haben; der Stein, der fällt, hat die Wirkung eines Drucks auf den Gegenstand, auf welchen er fällt, außer dieser Wirkung, die er als ein schwerer Körper hat, ist er sonst noch physikalisch besondert und von anderen gleich schweren Körpern verschieden; oder indem er in diesem Drucke fortdauernd Ursache ist, nehmen wir zum Beispiel, daß seine Wirkung vorübergehend ist, indem er einen anderen Körper zerschlägt, so hört er inso-

fern auf Ursache zu seyn, und ist gleichfalls außer dieser Beziehung ein Stein, was er vorher war. Dieß schwebt der Vorstellung vornehmlich vor, insofern sie sich die Sache als die ursprüngliche, auch außerhalb ihres Wirkens beharrende bestimmt. Allein der Stein bleibt außer jener seiner Wirkung allerdings Stein, allein nicht Ursache; dieß ist er nur in seiner Wirkung, nimmt man die Zeitbestimmung während seiner Wirkung.

Ursache und Wirkung sind so überhaupt untrennbar; jede hat nur so weit Sinn und Seyn, als sie in dieser Beziehung auf die andere ist; und doch sollen sie schlechthin verschieden seyn; wir bleiben ebenso fest dabei stehen, daß die Ursache nicht die Wirkung und die Wirkung nicht die Ursache ist, und der Verstand hält hartnäckig an diesem Fürsichseyn jeder dieser Bestimmungen, an ihrer Beziehungslosigkeit.

Wenn wir aber gesehen haben, daß die Ursache von der Wirkung untrennbar ist, daß sie nur einen Sinn hat in dieser, so ist somit die Ursache selbst vermittelt durch die Wirkung; in und durch die Wirkung ist sie erst Ursache. Dieß heißt aber nichts anderes, als die Ursache ist Ursache ihrer selbst, nicht eines Anderen; denn dieß, was das Andere seyn sollte, ist so, daß in ihm die Ursache erst Ursache, darin also nur bei sich selbst ankommt, darin nur sich bewirkt.

Jacobi hat auf diese spinozistische Bestimmung, die Causa sui, reflectirt, (Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen, 2te Ausg. S. 416.) und ich führe seine Kritik darüber auch deswegen an, weil sie ein Beispiel ist, wie Jacobi, der Anführer der Parthei des unmittelbaren Wissens, des Glaubens, der den Verstand so sehr verwirft, indem er Gedanken betrachtet, über den bloßen Verstand nicht hinauskommt. Ich übergehe, was er am angeführten Orte über den Unterschied der Kategorie von Grund und Folge und der von Ursache und Wirkung angiebt, und an diesem Unterschiede auch in späteren polemischen Aufsätzen eine wahrhafte Bestimmung für die Natur

Gottes zu haben glaubt; ich führe nur die nächste Folge an, die er angiebt, daß man aus der Verwechslung beider habe, nämlich „daß man glücklich herausbringe, daß die Dinge entstehen können, ohne daß sie entstehen, sich verändern, ohne sich zu verändern, vor und nach einander seyn können, ohne vor und nach einander zu seyn.“ Solche Folgerungen aber sind zu ungereimt, als daß darüber weiter etwas zu sagen wäre; der Widerspruch, auf den der Verstand einen Satz hinausgebracht hat, ist ein Letztes, schlechthin die Grenze am Horizont des Denkens, über die man nicht weiter kann, sondern davor nur umkehren muß. Die Auflösung aber dieses Widerspruchs haben wir gesehen, und wollen dieselbe auf die Gestalt, in der er hier vorkommt und behauptet wird, anwenden oder vielmehr nur kurz die Beurtheilung obiger Behauptung anzeigen. Unmittelbar ungereimt soll die angegebene Consequenz seyn, daß Dinge entstehen können, ohne zu entstehen, sich verändern, ohne sich zu verändern u. s. f. Wir sehen, daß damit die Vermittelung durch Anderes mit sich, die Vermittelung als sich aufhebende Vermittelung ausgedrückt ist, aber geradezu verworfen wird. Der abstracte Ausdruck: die Dinge, thut das seinige, um Endliches vor die Vorstellung zu bringen; das Endliche ist ein solches beschränktes Seyn, dem nur die Eine Qualität von entgegengesetzten zukommen kann, das in der anderen nicht bei sich bleibt, sondern nur zu Grunde geht. Aber das Unendliche ist diese Vermittelung durch das Andere mit sich selbst, und ohne die Exposition dieses Begriffs zu wiederholen, nehmen wir ein Beispiel, und selbst nur aus dem Kreise des natürlichen, nicht einmal des geistigen Daseyns, — das Lebendige überhaupt. Was uns als dessen Selbsterhaltung wohl bekannt ist, ist in Gedanken ausgedrückt „glücklich“, dieß unendliche Verhältniß, daß das lebendige Individuum, von dessen Selbsterhaltungsproceß, ohne auf andere Bestimmungen desselben Rücksicht zu nehmen, wir allein hier sprechen, sich in seiner Existenz

fortdauernd hervorbringt; diese Existenz ist nicht ein ruhendes, identisches Seyn, sondern schlechthin Entstehen, Veränderung, Vermittelung mit Anderem, aber die in sich zurückkehrt. Die Lebendigkeit des Lebendigen ist sich entstehen zu machen, und es ist schon; so kann man, was freilich ein gewaltsamer Ausdruck ist, wohl sagen: ein solches Ding entsteht, ohne zu entstehen; es verändert sich, jeder Pulsschlag ist durch alle Pulsadern nicht nur, sondern durch alle Punkte aller seiner Gebilde eine Veränderung, worin es dasselbe Individuum bleibt, und es bleibt nur dasselbe, schlechthin insofern es diese in sich verändernde Thätigkeit ist; so kann man von ihm sagen, daß es sich verändere, ohne sich zu verändern, und zuletzt sogar, daß es, freilich nicht die Dinge, vorher sey, ohne vorher zu seyn, wie wir von der Ursache eingesehen haben, daß sie vorher, die ursprüngliche Sache, ist, aber zugleich, vorher, vor ihrer Wirkung, nicht Ursache ist u. s. f. Es ist aber tädiös und würde selbst eine endlose Arbeit seyn, die Ausdrücke zu verfolgen und einzurichten, in denen sich der Verstand seinen endlichen Kategorien hingiebt, und diese als etwas Festes gelten läßt.

Dieses Vernichten der Verstandeskategorie der Causalität ist in dem Begriffe geschehen, der als Causa sui ausgedrückt worden ist. Jacobi, ohne diese Negation des endlichen Verhältnisses, das Speculative, darin zu erkennen, fertigt ihn bloß auf psychologischem oder, wenn man will, pragmatischem Wege ab. Er giebt an, daß „aus dem apodiktischen Satze: daß alles eine Ursache haben müsse, es hart gehalten habe, zu folgern, daß nicht alles eine Ursache haben könne. Darum habe man die Causa sui erfunden." Wohl kommt es dem Verstand hart an, nicht nur etwa jenen ihm apodiktischen Satz aufgeben und noch irgend ein anderes Können, (das sich übrigens in dem angeführten Ausdruck schief ausnimmt) annehmen zu sollen; aber nicht die Vernunft, welche vielmehr solches endliche Verhältniß der Vermittelung mit Anderem als freier, besonders religiöser

Menschengeist aufgiebt, und dessen Widerspruch, auch wie er sich im Gedanken zum Bewußtseyn kommt, auch im Gedanken aufzulösen weiß.

Solche dialektische Entwickelung, wie sie hier gegeben worden, gehört jedoch noch nicht den Systemen der einfachen Substantialität, den Pantheismen, an; sie bleiben beim Seyn, Substanz stehen, welche Form wir wieder aufnehmen wollen. Für sich diese Bestimmung genommen, ist sie Grundlage aller Religionen und Philosophien; in allen ist Gott absolutes Seyn, Ein Wesen, das schlechthin an und für sich selbst nicht durch Anderes bestehend besteht, schlechthin Selbstständigkeit ist.

b. Diese so abstracten Bestimmungen gehen nicht weit und sind sehr ungenügend; Aristoteles (Metaph. I., 5) sagt von Xenophanes, „der zuerst einte (ἑνίσας), er hat nichts deutliches vorgebracht — und ebenso in den ganzen Himmel (wie wir sagen: so ins Blaue hinein —) schauend gesagt, das Eine sey Gott." Wenn nun die folgenden Eleaten näher aufgezeigt, daß das Viele und die Bestimmungen, die auf der Vielheit beruhen, auf den Widerspruch führen, und sich ins Nichts auflösen, und wenn bei Spinoza insbesondere alles Endliche in die Einheit der Substanz versinkt, so geht für diese selbst keine weitere, concrete, fruchtbare Bestimmung hervor. Die Entwickelung betrifft nur die Form der Ausgangspunkte, die eine subjective Reflexion vor sich hat, und ihrer Dialektik, durch welche sie das selbstständig erscheinende Besondere und Endliche in jene Allgemeinheit zurückführt. Bei Parmenides findet sich zwar, daß dieß Eine als Denken bestimmt wird, oder daß das Denkende das Seyende ist, auch bei Spinoza ist die Substanz als Einheit des Seyns (der Ausdehnung) und des Denkens bestimmt; allein darum kann man nicht sagen, dieß Seyn oder die Substanz sey hiermit als denkend, d. h. als sich in sich bestimmende Thätigkeit gesetzt; sondern die Einheit des Seyns und des Denkens bleibt als das Eine, Unbewegte, Starre gefaßt. Es ist

äußerliche Unterscheidung, in Attribute und Modi, Bewegung und Willen, Unterscheiden des Verstandes. — Das Eine ist nicht explicirt als die sich entwickelnde Nothwendigkeit, — nicht wie ihr Begriff angegeben worden ist, als der Proceß, der sie in ihr mit sich vermittelt. Wenn hier das Princip der Bewegung fehlt, so ist dasselbe wohl in concreteren Principien, dem Fließen des Heraklit, auch der Zahl u. s. f. wohl vorhanden, aber Theils ist die Einheit des Seyns, die göttliche Sichselbstgleichheit nicht erhalten, Theils ist solches Princip mit der gemein seyenden Welt in eben solchem Verhältniß als jenes Seyn, Eines, oder Substanz.

c. Außer diesem Einen findet sich nun eben vor die zufällige Welt, das Seyn mit der Bestimmung des Negativen, das Reich der Beschränkungen und Endlichkeiten, — wobei es keinen Unterschied macht, ob dieses Reich als ein Reich des äußerlichen Daseyns, des Scheins, oder nach der Bestimmung des oberflächlichen Idealismus als eine nur subjective Welt, eine Welt des Bewußtseyns vorgestellt wird. Diese Mannigfaltigkeit mit ihren unendlichen Verwickelungen ist getrennt zunächst von jener Substanz, und es ist zu sehen, welches Verhältniß ihr zu diesem Einen gegeben wird. Eines Theils wird dieß Daseyn der Welt nur vorgefunden; Spinoza, dessen System das entwickeltste ist, fängt in seiner Darstellung von Definitionen an, d. h. von vorhandenen Bestimmungen des Denkens und der Vorstellung überhaupt; es sind die Ausgangspunkte des Bewußtseyns vorausgesetzt. Anderen Theils formirt der Verstand diese accidentelle Welt zu einem Systeme, nach den Verhältnissen, Kategorien äußerlicher Nothwendigkeit. — Parmenides giebt die Anfänge eines Systems der Erscheinungswelt, an dessen Spitze die Göttin, die Nothwendigkeit, gestellt ist; — Spinoza hat keine Naturphilosophie gemacht; aber den anderen Theil der concreten Philosophie, eine Ethik abgehandelt; diese war einer Seits consequenter, wenigstens im Allgemeinen an das Princip

der absoluten Substanz anzuknüpfen, weil die höchste Bestimmung des Menschen seine Richtung auf Gott, — die reine Liebe Gottes in dem Ausdruck Spinoza's sub specie aeterni ist. Allein die Principien der philosophischen Betrachtung, der Inhalt, die Ausgangspunkte haben keinen Zusammenhang mit der Substanz selbst — alle systematische Ausführung der Erscheinungswelt, so consequent sie in sich selbst ist, macht sich nach dem gewöhnlichen Verfahren, das Wahrgenommene aufzunehmen, zu einer gewöhnlichen Wissenschaft, in welcher das, was als das Absolute selbst anerkannt wird, das Eine, die Substanz nicht lebendig seyn soll, nicht das Bewegende darin, nicht die Methode, denn sie ist bestimmungslos. Es bleibt von ihr für die Erscheinungswelt nichts, als daß eben diese natürliche und geistige Welt überhaupt ganz abstract, Erscheinungswelt ist, oder dieß, daß das Seyn der Welt, als affirmativ, das Seyn, das Eine, die Substanz ist, daß sie die Besonderung, wodurch das Seyn eine Welt ist, die Evolution, Emanation, — ein Herausfallen der Substanz aus sich selbst, — eine ganz begrifflose Weise — in die Endlichkeit, so daß in der Substanz selbst kein Princip einer Bestimmung ist, schöpferisch zu seyn, — und drittens, daß sie die ebenso abstracte Macht, das Setzen der Endlichkeit als eines Negativen, das Vergehen derselben ist.

(Geschlossen am 19. August 1829.)

Ausführung des teleologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Sommer 1831.

Kant hat schon diesen Beweis auch, wie die anderen vom Daseyn Gottes kritisirt und sie hauptsächlich um ihren Kredit

gebracht, so daß man es kaum noch der Mühe werth hält, sie selbst näher zu betrachten; doch **Kant** selbst sagt von diesem Beweise, er verdiene zu jeder Zeit mit Achtung angesehen zu werden; wenn er aber hinzusetzt: der teleologische Beweis sey der **älteste**, so irrt er. Die erste Bestimmung Gottes ist die der **Macht**, die weitere ist erst die der **Weisheit**. Auch kommt dieser Beweis erst bei den Griechen vor, **Sokrates** spricht ihn aus: (Xenophon. Memor. am Ende des 1sten Buchs). Die Zweckmäßigkeit, besonders in der Form des **Guten**, macht Sokrates zum Grundprincip. Der Grund, daß er im Gefängnisse sitze, sagt er, ist der, daß die Athenienser es für gut gehalten haben. — Dieser Beweis fällt also auch geschichtlich mit der Entwickelung der Freiheit zusammen.

Den Uebergang von der Religion der Macht zur Religion der Geistigkeit überhaupt haben wir betrachtet: dieselbe Vermittelung, die wir in der Religion der Schönheit erkennen, haben wir auch schon gehabt in den Mittelstufen, aber noch geistlos auseinandergelegt. Weil nun mit jenem Uebergange zur Religion der Geistigkeit eine weitere wesentliche Bestimmung hinzugekommen ist, so haben wir sie abstract zuerst herauszuheben und aufzuzeigen. —

Wir haben hier die Bestimmung der **Freiheit als solcher**, einer Thätigkeit als Freiheit; ein Schaffen nach der Freiheit; nicht mehr ein ungehindertes nach der Macht, sondern ein **Schaffen nach Zwecken**. Die Freiheit ist sich selbst Bestimmen und das Thätige, insofern es sich in sich selbst bestimmt, hat die Selbstbestimmung an sich als Zweck. Die Macht ist nur das sich Herauswerfen, so daß im Herausgeworfenen ein Unversöhntes ist, zwar an sich ein Ebenbild, aber es ist noch nicht ausdrücklich im Bewußtseyn, daß das Schaffende sich in seinem Geschöpfe nur erhält und hervorbringt, so daß im Geschöpfe die Bestimmungen des Göttlichen selbst sind. Es ist Gott hier gefaßt mit der Bestimmung der Weisheit, zweckmäßi-

ger Thätigkeit. Die Macht ist gütig und gerecht, aber erst das zweckmäßige Thun ist diese Bestimmung der Vernünftigkeit, daß aus dem Thun nichts Anderes herauskommt, als was schon vorher determinirt ist, d. h. diese Identität des Schaffenden mit sich selbst.

Die Verschiedenheit der Beweise vom Daseyn Gottes besteht bloß in der Verschiedenheit ihrer Bestimmung: es ist in ihnen eine Vermittelung, ein Ausgangspunkt und Punkt, zu dem man kommt; im teleologischen und physikotheologischen Beweise kommt beiden Punkten die gemeinschaftliche Bestimmung der Zweckmäßigkeit zu. Es wird ausgegangen von einem Seyn, welches jetzt als zweckmäßig bestimmt ist und was dadurch vermittelt wird, ist Gott als den Zweck setzend und bethätigend. Das Seyn, als das Unmittelbare, wovon im kosmologischen Beweise angefangen wird, ist zunächst ein mannigfaltiges, zufälliges Seyn, Gott wird danach bestimmt als die an und für sich seyende Nothwendigkeit, die Macht des Zufälligen: die höhere Bestimmung ist nun, daß Zweckmäßigkeit vorhanden ist im Seyn; im Zweck ist schon die Vernünftigkeit ausgedrückt, ein freies sich selbst Bestimmen und Bethätigen dieses Inhalts, damit er, der zunächst als Zweck ein Innerliches ist, realisirt werde und die Realität dem Begriffe oder dem Zwecke entsprechend ist.

Ein Ding ist gut, insofern es seine Bestimmung, seinen Zweck erfüllt: dieß ist, daß die Realität dem Begriffe oder der Bestimmung angemessen ist. — Es wird in der Welt ein Zusammenstimmen von äußerlichen Dingen wahrgenommen, von Dingen, die gleichgültig gegeneinander vorhanden sind, zufällig gegen Andere für sich zur Existenz kommen und keine wesentliche Beziehung zu einander haben; dennoch, obschon die Dinge so auseinanderfallen, zeigt sich eine Einheit, wodurch sie sich schlechthin angemessen sind. Kant trägt dieß ausführlich vor: die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen unermeßlichen Schauplatz

von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit u. s. w. Besonders am Lebendigen sowohl in ihm selbst als in seiner Beziehung nach Außen erscheint diese Zweckbestimmung. Der Mensch, das Thier ist ein an ihm Mannigfaltiges, hat diese Glieder, Eingeweide u. s. w., obgleich diese so nebeneinander zu bestehen scheinen, so ist es doch nur durchaus die allgemeine Zweckbestimmung, die sie erhält, das Eine ist nur durch das Andere und für das Andere, und alle Glieder und Bestandtheile der Menschen sind nur Mittel für die Selbsterhaltung des Individuums, das hier Zweck ist. Der Mensch, das Lebendige überhaupt, hat viele Bedürfnisse. Zu seiner Erhaltung ist nothwendig Luft, Nahrung, Licht rc. Alles dieses ist für sich vorhanden und die Befähigung, zum Zweck zu dienen, ist ihm etwas Aeußerliches; die Thiere, das Fleisch, die Luft u. s. w., deren der Mensch bedarf, drücken an sich nicht aus, Zwecke zu seyn und doch ist das Eine schlechthin nur Mittel für das Andere. Es ist da ein innerer Zusammenhang, der nothwendig ist, aber als solcher nicht existirt: dieser innere Zusammenhang macht sich nicht durch die Gegenstände selbst, sondern er ist von einem Anderen producirt, als diese Dinge selbst sind; die Zweckmäßigkeit bringt sich nicht durch sich selbst hervor, die zweckmäßige Thätigkeit ist außer den Dingen, und diese Harmonie, die an sich ist und sich setzt, ist die Macht über diese Gegenstände, die sie bestimmt, in Zweckbestimmung zu einander zu stehen. Die Welt ist so nicht mehr ein Aggregat von Zufälligkeiten, sondern eine Menge von zweckmäßigen Beziehungen, die aber den Dingen selbst von außen zukommen. Diese Zweckbeziehung muß eine Ursache haben, eine Ursache voll Macht und voll Weisheit.

Diese zweckmäßige Thätigkeit und diese Ursache ist Gott.

Kant sagt: es sey dieser Beweis der klarste und für den gemeinen Mann verständlich, durch ihn habe die Natur erst Interesse, er belebe die Kenntniß der Natur, wie er von daher

seinen Ursprung habe. — Dieß ist im Allgemeinen der teleologische Beweis.

Kant's Kritik ist nun folgende: — er sagt, dieser Beweis sey vor's erste darum mangelhaft, weil nur die Form der Dinge in Betracht komme; die Zweckbeziehung geht nur auf die Formbestimmung: jedes Ding erhält sich, ist also nicht bloß Mittel für Anderes, sondern Selbstzweck; die Beschaffenheit, wodurch ein Ding Mittel seyn kann, betrifft nur die Form desselben, nicht die Materie. Der Schluß ginge also nur dahin, daß eine formirende Ursache sey, damit ist aber nicht auch die Materie hervorgebracht. Der Beweis, sagt Kant, erfülle so nicht die Idee von Gott, daß er der Schöpfer der Materie, nicht bloß der Form sey.

Die Form enthält die Bestimmungen, die sich aufeinander beziehen, die Materie aber soll das Formlose und damit Beziehungslose seyn. Es reiche dieser Beweis also nur bis zu einem Demiurgen, einem Bildner der Materie, nicht zum Schöpfer. — Was diese Kritik anbetrifft, so kann man allerdings sagen, daß alle Beziehung Form ist; hiermit wird die Form von der Materie abgesondert. Wir sehen, daß damit die Thätigkeit Gottes eine endliche wäre; wenn wir Technisches produciren, so müssen wir das Material dazu von außen nehmen: die Thätigkeit ist so beschränkt, endlich; die Materie wird so als für sich bestehend, als ewig gesetzt. — Das, womit die Dinge gegen Anderes gekehrt sind, sind die Qualitäten, die Form, nicht das Bestehen der Dinge als solcher. Das Bestehen der Dinge ist ihre Materie. Das ist zunächst allerdings richtig, daß die Beziehungen der Dinge in ihre Form fallen; die Frage aber ist die: ist dieser Unterschied, diese Trennung zwischen Form und Materie statthaft, können wir jedes so besonders auf die Seite stellen? Es wird dagegen in der Logik (Phil. Encyklop. §. 129.) gezeigt, daß die formlose Materie ein Unding ist, eine reine Verstandesabstraction, die man sich wohl machen kann,

die aber nicht für etwas Wahres ausgegeben werden darf; die Materie, die man Gott entgegenstellt als ein Unveränderliches, ist bloß Product der Reflexion, oder diese Identität der Formlosigkeit, diese continuirliche Einheit der Materie ist selbst eine der Formbestimmungen; man muß so erkennen, daß die Materie, die man so auf der einen Seite hat, selbst zur anderen Seite, der Form gehört. Dann aber ist auch die Form identisch mit sich, bezieht sich auf sich und darin hat sie gerade das selbst, was als Materie unterschieden wird. Die Thätigkeit Gottes selbst, die einfache Einheit mit sich, die Form ist die Materie. Dieses sich Gleichbleiben, Bestehen ist so an der Form, daß sie sich auf sich selbst bezieht und das ist das Bestehen derselben, dasselbe, was die Materie ist. Also das Eine ist nicht ohne das Andere, sie sind vielmehr Beide dasselbe.

Ferner sagt Kant, der Schluß geht aus von der Ordnung und Zweckmäßigkeit, die in der Welt beobachtet wird — es giebt zweckmäßige Einrichtungen: solche Beziehung der Dinge, die nicht an ihnen selbst ist, dient demnach zum Ausgangspunkt; es wird dadurch ein Drittes, eine Ursache gesetzt; von dem Zweckmäßigen schließt man auf den Urheber, der die Zweckmäßigkeit der Beziehungen einsetzt, man kann also auf nichts Weiteres schließen, als was dem Inhalte nach gegeben ist im Vorhandenen und dem Ausgangspunkte angemessen ist. Die zweckmäßigen Anordnungen zeigen sich nun als erstaunlich groß, von hoher Trefflichkeit und Weisheit, aber eine sehr große und eine bewunderungswürdige Weisheit ist noch nicht absolute Weisheit, es ist eine außerordentliche Macht, die man darin erkennt, das ist aber noch nicht Allmacht. Dieß ist ein Sprung, sagt Kant, zu dem man nicht berechtigt ist, man nehme dann seine Zuflucht zum ontologischen Beweise und dieser fange vom Begriff des allerrealsten Wesens an; zu dieser Totalität reiche aber die bloße Wahrnehmung, von der im teleologischen Beweise ausgegangen wird, nicht hin. — Es ist allerdings zuzugeben,

daß der Ausgangspunkt einen geringeren Inhalt hat als das, zu dem man kommt; in der Welt ist nur relative Weisheit nicht absolute. Doch ist dieß näher zu betrachten. Wir haben hier einen Schluß, man schließt von dem Einen auf das Andere: man fängt an von der Beschaffenheit der Welt und von dieser schließt man weiter auf eine Thätigkeit, auf das Verbindende der außereinander liegenden Existenzen, welches das Innere, das Ansich derselben ist und nicht schon unmittelbar in ihnen liegt. Die Form des Schließens bringt nun einen falschen Schein hervor, als ob Gott eine Grundlage habe, von der man ausgeht, Gott erscheint als Bedingtes: die zweckmäßige Einrichtung ist die Bedingung und die Existenz Gottes scheint ausgesprochen als Vermitteltes, Bedingtes. Dieß ist besonders eine Einwendung, auf der Jacobi gefußt hat: man wolle durch Bedingungen zum Unbedingten kommen; das aber ist, wie wir schon früher gesehen, nur ein falscher Schein, der sich im Sinne des Resultats selbst aufhebt; was diesen Sinn zunächst betrifft, so wird man zugeben, daß es nur der Gang subjectiven Erkennens ist, es kommt Gott selbst diese Vermittelung nicht zu, er ist ja das Unbedingte, die unendliche Thätigkeit, die sich nach Zwecken bestimmt, die die Welt zweckmäßig einrichtet: es wird mit jenem Gange nicht vorgestellt, daß dieser unendlichen Thätigkeit diese Bedingungen vorausgehen, von denen wir ausgehen, sondern dieß ist allein der Gang subjectiven Erkennens und das Resultat ist dieses, daß Gott es ist, welcher diese zweckmäßigen Einrichtungen setzt, daß diese also erst das von ihm Gesetzte sind, nicht als Grundlage bleiben. Der Grund, von dem wir anfangen, geht zu Grunde in dem, was als wahrhafter Grund bestimmt ist. Das ist der Sinn dieses Schlusses, daß das Bedingende erst selbst wiederum als das Bedingte erklärt wird. Das Resultat spricht dieß aus, daß es mangelhaft war, ein selbst Bedingtes als Grundlage zu setzen: es ist daher dieser Gang in der That und in seinem Ende nicht nur ein

subjectiver, nicht etwas, das im Gedanken beharrt, sondern es wird selbst durch das Resultat diese mangelhafte Seite hinweggenommen. Das Objective spricht sich so selbst in diesem Erkennen aus. Es ist nicht nur ein affirmatives Uebergehen, sondern es ist ein negatives Moment darin, welches aber in der Form des Schlusses nicht gesetzt ist. Es ist also eine Vermittelung, welche die Negation der ersten Unmittelbarkeit ist. Der Gang des Geistes ist wohl Uebergang zu der an und für sich seyenden und Zwecke setzenden Thätigkeit, aber es ist in diesem Gange enthalten, daß das Daseyn dieser Zweckeinrichtung nicht für An- und Fürsichseyn ausgegeben wird; dieses ist nur die Vernunft, die Thätigkeit der ewigen Vernunft. Jenes Seyn ist nicht ein wahrhaftes, sondern nur Schein dieser Thätigkeit. —

Man muß in der Zweckbestimmung ferner Form und Inhalt unterscheiden. Betrachten wir rein die Form, so haben wir ein zweckmäßiges Seyn, das endlich ist und der Form nach besteht die Endlichkeit darin, daß Zweck und Mittel oder Material, worin der Zweck realisirt ist, verschieden sind. Dieß ist die Endlichkeit. So brauchen wir zu unsern Zwecken ein Material, da ist die Thätigkeit und das Material etwas Verschiedenes; das ist die Endlichkeit des zweckmäßigen Seyns, die Endlichkeit der Form, aber die Wahrheit dieses Verhaltens ist nicht ein solches, sondern die Wahrheit ist in der Zweckthätigkeit, die Mittel und Materie an ihr selbst ist, einer zweckmäßigen Thätigkeit, die durch sich selbst Zwecke vollbringt, das ist die unendliche Thätigkeit des Zwecks. Der Zweck vollbringt sich, durch seine eigene Thätigkeit realisirt er sich, schließt sich so in der Ausführung mit sich zusammen. Die Endlichkeit des Zweckes liegt, wie wir gesehen, in der Getrenntheit des Mittels und des Materials: so ist der Zweck noch technische Handlungsweise. Die Wahrheit der Zweckbestimmung ist die, daß der Zweck an ihm selbst sein Mittel und ebenso das Ma-

terial, worin er sich vollführe, habe: so ist der Zweck der Form nach wahrhaft, denn die objective Wahrheit liegt eben in dem, daß der Begriff der Realität entspricht. Der Zweck ist nur wahrhaft, wenn das Vermittelnde und das Mittel, so wie die Realität identisch sind mit dem Zwecke: so ist der Zweck vorhanden, als an ihm selbst die Realität habend und ist nicht etwas Subjectives, Einseitiges, außer welchem die Momente sind. Dieß ist die Wahrhaftigkeit des Zwecks, die zweckmäßige Beziehung in der Endlichkeit ist dagegen das Unwahre. — Es muß hier die Bemerkung gemacht werden, daß die Zweckthätigkeit, diese Beziehung, wie sie so eben nach ihrer Wahrheit bestimmt worden, als ein Höheres existirt, das aber zugleich gegenwärtig ist, von dem wir wohl sagen können, es sey das Unendliche, indem es eine Zweckthätigkeit ist, die an ihr selbst Material und Mittel hat, das aber doch nach einer andern Seite zugleich endlich ist. Diese Wahrheit der Zweckbestimmung, wie wir sie fordern, existirt wirklich, wenn auch nur nach einer Seite, im Lebendigen, Organischen; das Leben als Subject ist die Seele, diese ist Zweck, d. i. sie setzt sich, vollbringt sich selbst, also das Product ist dasselbe als das Producirende; das Lebendige ist aber ein Organismus, die Organe sind die Mittel; die lebendige Seele hat einen Körper an ihr selbst, mit diesem macht sie erst ein Ganzes, Wirkliches aus; die Organe sind die Mittel des Lebens, und dieselben Mittel, die Organe sind auch das, in dem sich das Leben vollbringt, erhält, sie sind auch Material. Dieß ist die Selbsterhaltung, das Lebendige erhält sich selbst, ist Anfang und Ende, das Product ist auch das Anfangende. Das Lebendige ist als solches immer in Thätigkeit; das Bedürfniß ist Anfang der Thätigkeit und treibt zur Befriedigung, diese aber ist wieder Anfang des Bedürfnisses. Das Lebendige ist nur insofern, als es immer Product ist. Hier ist diese Wahrheit des Zweckes der Form nach: die Organe des Lebendigen sind Mittel, aber ebenso Zweck, sie bringen

sich in ihrer Thätigkeit nur selbst hervor. Jedes Organ erhält das andere und dadurch sich selbst. Diese Thätigkeit macht einen Zweck, eine Seele aus, die an allen Punkten vorhanden ist: jeder Theil des Körpers empfindet, es ist die Seele darin. Hier ist die Zweckthätigkeit in ihrer Wahrhaftigkeit; aber das lebendige Subject ist durchaus auch ein Endliches, die Zweckthätigkeit hat hier eine formelle Wahrheit, die aber nicht vollständig ist; das Lebendige producirt sich, hat das Material des Hervorbringens an ihm selbst; jedes Organ excernirt animalische Lymphe, die von andern verwendet wird, um sich zu reproduciren: das Lebendige hat das Material an ihm selber, allein das ist nur ein abstracter Proceß, die Seite der Endlichkeit ist diese, daß indem die Organe aus sich zehren, sie Material von außen her brauchen. Alles Organische verhält sich zur unorganischen Natur, die als ein Selbstständiges da ist. Nach einer Seite ist der Organismus unendlich, indem er ein Kreis der reinen Rückkehr in sich selbst ist, aber ist zugleich gespannt gegen die äußerliche unorganische Natur und hat Bedürfnisse: hier kommt das Mittel von außen; der Mensch bedarf Luft, Licht, Wasser, er verzehrt auch andere Lebendige, Thiere, die er dadurch zur unorganischen Natur, zum Mittel macht. Dieses Verhältniß ist es besonders, das darauf führt, eine höhere Einheit anzunehmen, welche die Harmonie ist, in der die Mittel dem Zwecke entsprechen. Diese Harmonie liegt nicht im Subjecte selbst; doch ist in ihm die Harmonie, die das organische Leben ausmacht, wie wir gesehen: die ganze Construction der Organe, des Nerven- und Blutsystems, der Eingeweide, der Lunge, Leber, Magen u. s. w. stimmt wunderbar überein. Erfordert aber nicht diese Harmonie selbst ein Anderes außer dem Subjecte? Diese Frage können wir auf der Seite lassen; denn wenn man den Begriff des Organismus faßt, wie wir ihn gegeben haben, so ist diese Entwickelung der Zweckbestimmung selbst eine nothwendige Folge der Lebendigkeit des Sub-

jects überhaupt; faßt man jenen Begriff nicht, so wäre das Lebendige nicht diese concrete Einheit: um dasselbe zu verstehen nimmt man dann seine Zuflucht zu äußerlichen mechanischen (im Blutlauf) und chemischen (Zerlegung der Speisen) Auffassungsweisen (durch welche Verläufe aber nicht erschöpft werden kann, was das Leben selbst ist); dabei müßte ein Drittes angenommen werden, welches diese Verläufe gesetzt hätte. In der That aber ist diese Einheit, diese Harmonie des Organismus eben das Subject; doch bei dieser Einheit ist auch das Verhalten des lebendigen Subjects zur äußerlichen Natur, welche nur als gleichgültig und zufällig gegen dieses ist.

Die Bedingungen dieses Verhaltens sind nicht die eigene Entwickelung des Lebendigen, und doch, wenn das Lebendige diese Bedingungen nicht vorfände, so könnte es nicht existiren. Diese Betrachtung bringt unmittelbar das Gefühl eines Höheren mit sich, welches diese Harmonie eingesetzt hat; sie erregt zugleich die Rührung und Bewunderung der Menschen. Jedes Thier hat seinen geringen Kreis von Nahrungsmitteln, ja, viele Thiere sind auf ein einziges Nahrungsmittel beschränkt (die menschliche Natur ist auch in dieser Rücksicht die allgemeinste); daß nun auch für jedes Thier diese äußerliche particulare Bedingung sich findet, das versetzt den Menschen in dieses Staunen, welches in hohe Verehrung jenes Dritten übergeht, der diese Einheit gesetzt hat. Dieß ist die Erhebung des Menschen zu dem Höheren, welches die Bedingungen für seinen Zweck hervorbringt. Das Subject bethätigt seine Selbsterhaltung, diese Bethätigung ist auch bewußtlos an allem Lebendigen, es ist das, was wir den Instinct am Thiere nennen; das Eine verschafft sich mit Gewalt seinen Unterhalt, das Andere producirt ihn auf künstliche Weise. Dieß ist die Weisheit Gottes in der Natur, worin diese unendliche Mannigfaltigkeit in Rücksicht der Thätigkeiten und der Bedingungen, die nothwendig sind für alle Besonderheiten, angetroffen wird. Betrachten wir diese Beson-

derheiten der Bethätigung des Lebendigen, so sind sie etwas Zufälliges und nicht durch das Subject selbst gesetzt, sie erfordern eine Ursache außer ihnen; mit der Lebendigkeit ist nur das Allgemeine der Selbsterhaltung gesetzt, aber die Lebendigen sind nach unendlicher Besonderheit verschieden und dieses ist durch ein Anderes gesetzt. — Die Frage ist nur: Wie paßt die unorganische Natur zum Organischen, wie ist sie fähig, dem Organischen als Mittel zu dienen? Es begegnet uns hier eine Vorstellung, die dieses Zusammenkommen auf eine eigenthümliche Weise faßt. Die Thiere sind unorganisch gegen die Menschen, die Pflanzen unorganisch gegen die Thiere. Aber die Natur, die an ihr unorganisch ist, als Sonne, Mond und überhaupt was als Mittel und Materie erscheint, ist zunächst unmittelbar, vorher vor dem Organischen. Es macht sich auf diese Weise das Verhältniß so, daß das Unorganische selbstständig ist, und hingegen das Organische das Abhängige; jenes sogenannte Unmittelbare sey das Unbedingte. Die unorganische Natur erscheint als für sich fertig, die Pflanzen, die Thiere, die Menschen kommen erst von außen hinzu; die Erde könnte bestehen ohne Vegetation, das Pflanzenreich ohne die Thiere, das Thierreich ohne die Menschen; diese Seiten erscheinen so als selbstständig für sich. Man will dieß auch in der Erfahrung aufzeigen: Es giebt Gebirge ohne alle Vegetation, Thiere und Menschen; der Mond hat keine Atmosphäre, es ist kein meteorologischer Proceß vorhanden, welcher die Bedingung für die Vegetation ist, er besteht also ohne alle vegetative Natur u. dgl. m. Solches Unorganische erscheint als selbstständig, der Mensch kommt äußerlich hinzu. Man hat also die Vorstellung, daß die Natur in sich so eine producirende Kraft ist, die blind erzeuge, aus der die Vegetation hervorgehe; aus dieser trete dann das Animalische hervor und dann zuletzt der Mensch mit denkendem Bewußtseyn. Man kann allerdings sagen, daß die Natur Stufen producirt, unter denen immer eine die Bedingung der nachfol-

genden ist. Wenn nun aber so das Organische und der Mensch zufällig hinzukommt, so fragt sich's, ob er vorfinde, was ihm nothwendig ist oder ob nicht? Dieß wird nach jener Vorstellung gleichfalls dem Zufall überlassen, indem da keine Einheit für sich gilt. Aristoteles führt schon dieselbe Meinung an: die Natur producire immerfort Lebendige und es komme dann darauf an, ob diese existiren könnten; es sey ganz zufällig, wenn eine dieser Productionen sich erhalte. Die Natur habe so schon unendlich viele Versuche gemacht und eine Menge von Ungeheuern producirt, Myriaden von Gestaltungen seyen aus ihr hervorgegangen, hätten aber nicht mehr fortdauern können; am Untergange solcher Lebendigen läge aber gar nichts. Um den Beweis dieser Behauptung zu führen, weist man besonders auf die Reste von Ungeheuern, die sich noch hie und da vorfinden, hin: diese Gattungen seyen untergegangen, weil die zu ihrer Existenz erforderlichen Bedingungen aufgehört hätten. Auf diese Weise ist das Zusammenstimmen des Organischen und Unorganischen als zufällig festgehalten; es ist da nicht Bedürfniß, nach einer Einheit zu fragen; daß Zweckmäßigkeit sey, dieß selbst wird als zufällig erklärt. Die Begriffsbestimmungen sind hier also diese: Was wir unorganische Natur als solche überhaupt nennen, das wird als selbstständig für sich vorgestellt und das Organische als äußerlich hinzukommend, so daß es zufällig sey, ob dieses die Bedingungen zur Existenz in dem ihm Gegenüberstehenden finde. Wir haben hier auf die Form der Begriffsbestimmung zu merken; die unorganische Natur sey das Erste, Unmittelbare; auch dem kindlichen Sinn der mosaischen Zeit ist es angemessen, daß Himmel und Erde, Licht u. s. w. zuerst geschaffen worden und das Organische der Zeit nach später hervorgetreten sey. Die Frage ist diese: Ist das die wahrhafte Begriffsbestimmung des Unorganischen, und ist das Lebendige und der Mensch das Abhängige? Die Philosophie zeigt dagegen die Wahrheit dessen auf, was die Begriffsbestim-

mung ist; auch ist es ohnedem dem Menschen gewiß, daß er sich als Zweck zur andern Natur verhält und daß diese nur die Bestimmung, Mittel zu seyn, gegen ihn hat; so auch das Unorganische überhaupt gegen das Organische. Das Organische ist formell an ihm selbst das Zweckmäßige, Mittel und Zweck, also ein an ihm Unendliches; es ist in sich zurückkehrender Zweck und auch in dieser Seite seiner Abhängigkeit nach außen ist es als Zweck bestimmt und damit ist es das wahrhaft Erste gegen das, was das Unmittelbare genannt worden, gegen die Natur. Diese Unmittelbarkeit ist nur einseitige Bestimmung und dazu herabzusetzen, nur ein Gesetztes zu seyn. Dieß ist das wahrhafte Verhältniß, der Mensch ist nicht Accidenz, das zum Ersten hinzukommt, sondern das **Organische** ist sich das Erste; das **Unorganische** hat nur den **Schein des Seyns** an ihm. Dieses Verhältniß wird in der Wissenschaft selbst logisch entwickelt.

In diesem Verhältnisse nun haben wir doch noch die Trennung, daß das Organische eine Seite des Verhaltens nach außen zur unorganischen Natur hat und diese ist nicht an ihm selbst gesetzt. Das Lebendige entwickelt sich aus dem Keime, und die Entwickelung ist das Thun der Glieder, der Eingeweide u. s. w.; die Seele ist diese Einheit, welche dieß hervorbringt. Die Wahrheit aber der organischen und unorganischen Natur ist auch hier nur die **wesentliche Beziehung beider**, ihre Einheit und Untrennbarkeit. Diese Einheit ist ein Drittes, welches weder das Eine, noch das Andere ist; es ist nicht in der unmittelbaren Existenz; die absolute Bestimmung, welche beide, das Organische sowohl als das Unorganische in Einheit setzt, — das Subject ist das Organische, das Andere erscheint als Object, verwandelt sich aber dazu, das Prädicat des Organischen zu seyn, ihm zu eigen gesetzt zu werden. Dieß ist der Wechsel dieser Beziehung; Beides ist in Einem gesetzt, worin jedes ein Unselbstständiges, ein Bedingtes ist. Wir kön-

nen dieß Dritte, zu dem sich das Bewußtseyn erhebt, Gott im Allgemeinen nennen; es fehlt aber noch sehr viel an dem Begriff Gottes; er ist in diesem Sinne die Thätigkeit der Production, welche ein Urtheil ist, wodurch beide Seiten zusammen producirt werden; in dem Einen Begriffe passen sie zusammen, sind sie für einander. — Die Erhebung ist also ganz richtig, daß die Wahrheit der Zweckbeziehung dieß Dritte ist, wie es so eben bestimmt worden; es ist dieses aber so formell bestimmt und zwar aus dem, dessen Wahrheit es ist; es ist selbst lebendige Thätigkeit, aber diese ist noch nicht Geist, vernünftiges Thun: das Entsprechen des Begriffs, als des Organischen, der Realität, als dem Unorganischen, ist nur die Bedeutung des Lebens selbst; dieß ist bestimmter in dem enthalten, was die Alten den νοῦς genannt haben; die Welt ist ein harmonisches Ganze, ein organisches Leben, das nach Zwecken bestimmt ist; dieß haben die Alten als νοῦς verstanden, dasselbe ist auch mit weiterer Bestimmung Weltseele, λόγος genannt worden. Es ist damit nur die Lebendigkeit gesetzt, aber noch nicht, daß die Weltseele unterschieden sey als Geist von dieser ihrer Lebendigkeit; die Seele ist das bloß Lebendige in dem Organischen, sie ist nicht ein vom Körper Abgesondertes, Materielles, sondern sie ist die durchdringende Lebenskraft desselben. Plato hat daher Gott ein unsterbliches ζῶον genannt, d. h. ein ewig Lebendiges. Ueber die Bestimmung der Lebendigkeit ist er nicht hinausgekommen. — Wenn wir die Lebendigkeit in ihrer Wahrheit auffassen, so ist sie Ein Princip, Ein organisches Leben des Universums, Ein lebendiges System. Alles, was ist, macht nur die Organe des Einen Subjects aus, die Planeten, die sich um die Sonne drehen, sind nur Riesenglieder dieses Einen Systems: auf diese Weise ist das Universum nicht ein Aggregat von vielen gleichgültigen Accidenzen, sondern ein System der Lebendigkeit. Damit ist aber noch nicht die Bestimmung des Geistes gesetzt. —

Wir haben die formelle Seite der Zweckbeziehung betrachtet. Die andere ist die des **Inhalts**. Hier ist die Frage: Welches sind die Bestimmungen des Zwecks, oder was ist der Inhalt des Zwecks, der realisirt wird, oder wie sind diese Zwecke beschaffen in Rücksicht auf das, was die **Weisheit** genannt worden? In Ansehung des Inhalts ist der Ausgangspunkt auch das, was sich in der Erfahrung vorfindet, man fängt vom unmittelbaren Seyn an. Die Betrachtung der Zwecke, wie sie vorgefunden werden, nach dieser Seite hin hat besonders dazu beigetragen, daß der teleologische Beweis auf die Seite gestellt worden ist, ja, daß man sogar mit Verachtung auf ihn herabgesehen hat. Man spricht von den weisen Einrichtungen in der Natur. Die verschiedenartigen und mannigfaltigen Thiere sind in ihrer lebendigen Bestimmung endlich; für diese Lebendigkeit sind die äußerlichen Mittel vorhanden, die Lebendigkeiten sind der Zweck; fragen wir also nach dem Gehalt dieses Zwecks, so ist er nichts anderes, als die Erhaltung dieser Insecten, dieser Thiere u. s. w., über deren Lebendigkeit wir uns zwar freuen können, aber die Nothwendigkeit ihrer Bestimmung ist von ganz geringfügiger Art oder Vorstellung. Es ist eine fromme Betrachtung, wenn gesagt wird, das hat Gott so gemacht; es ist eine Erhebung zu Gott; aber bei Gott ist die Vorstellung eines absoluten, unendlichen Zwecks und diese kleinen Zwecke contrastiren sehr mit dem, was man bei Gott findet. Wenn wir uns nun in höheren Kreisen umsehen und menschliche Zwecke betrachten, die wir relativ für die höchsten ansehen können, so sehen wir sie meist zerstört und ohne Erfolg zu Grunde gehen. In der Natur gehen Millionen Keime in ihrem Anfang unter, ohne zu einer Entwickelung der Lebendigkeit gekommen zu seyn. Der größte Theil alles Lebendigen basirt sein Leben auf den Untergang anderer Lebendigen, dasselbe findet bei höheren Zwecken Statt; wenn wir das Gebiet der Sittlichkeit bis zur höchsten Stufe derselben, bis zum Staatsleben

durchgehen und zusehen, ob die Zwecke erfüllt werden oder nicht, so werden wir zwar finden, daß Vieles erreicht wird, daß aber noch mehr durch die Leidenschaften und die Lasterhaftigkeit der Menschen, ja die größten und herrlichsten Zwecke, verkümmert und zerstört werden. Wir sehen die Erde mit Ruinen bedeckt, mit Resten von den Prachtgebäuden und Werken der schönsten Völker, deren Zwecke wir als wesentliche anerkennen. Große Naturgegenstände und Menschenwerke dauern und trotzen der Zeit, jenes herrliche Völkerleben ist aber unwiederbringlich untergegangen. Wir sehen also von der einen Seite kleinliche, untergeordnete, ja verächtliche Zwecke sich erfüllen, von der anderen werden solche, die für wesentlich anerkannt sind, verkümmert. Wir müssen da allerdings aufsteigen zu einer höheren Bestimmung und zu einem höheren Zweck, wenn wir das Unglück und den Untergang so vieles Vortrefflichen betrauern. Alle jene Zwecke, so sehr sie uns interessiren, müssen wir als endliche, untergeordnete ansehen und ihrer Endlichkeit die Zerstörung zuschreiben; aber dieser allgemeine Zweck findet sich nicht in der Erfahrung, dadurch verändert sich überhaupt der Charakter des Uebergehens: denn das Uebergehen ist ein Anfangen von Vorhandenem, ein Schließen von dem, was wir in der Erfahrung finden; was wir aber vor uns finden in der Erfahrung, hat den Charakter der Beschränktheit. Der höchste Zweck ist das Gute, der allgemeine Endzweck der Welt; diesen Zweck soll die Vernunft als den absoluten Endzweck der Welt ansehen, der in der Bestimmung der Vernunft schlechthin begründet ist, worüber der Geist nicht hinaus kann. Die Quelle aber, wo dieser Zweck anerkannt wird, ist die denkende Vernunft. Das Weitere ist dann, daß dieser Zweck sich in der Welt erfüllt zeigt; nun ist aber das Gute das durch die Vernunft an und für sich Bestimmte, welchem gegenüber ist die Natur, Theils die physische Natur, die ihren eigenen Gang und ihre eigenen Gesetze hat, Theils die Natürlich-

keit des Menschen, seine particularen Zwecke, die dagegen sind. Wenn wir uns an die Wahrnehmung wenden, so findet sich viel Gutes in der Welt, aber auch unendlich viel Böses; man müßte dann wohl gar die Summe des Bösen und des sich nicht befriedigenden Guten zählen, um zu erfahren, welches die Oberhand hat. Das Gute ist aber schlechthin wesentlich, es gehört zu ihm wesentlich, daß es realisirt sey; aber es soll nur wirklich seyn, denn in der Erfahrung lasse es sich nicht aufzeigen. Es bleibt da beim Sollen, bei der Forderung. Indem nun das Gute nicht für sich diese Macht ist, sich zu realisiren, so wird ein Drittes gefordert, wodurch der Endzweck der Welt verwirklicht werde. Es ist dieß eine absolute Forderung; das moralische Gute gehört dem Menschen an, da seine Macht aber nur eine endliche ist, und in ihm das Gute durch die Seite seiner Natürlichkeit beschränkt ist, ja er so selbst der Feind desselben ist, so vermag er es nicht zu verwirklichen. Das Daseyn Gottes ist hier vorgestellt bloß als ein Postulat, ein Sollen, welches subjective Gewißheit für den Menschen haben soll, weil das Gute als das Letzte in seiner Vernunft ist; aber diese Gewißheit ist nur subjectiv, es bleibt nur ein Glauben, ein Sollen und es kann nicht aufgezeigt werden, daß es wirklich so ist. Ja! wenn das Gute überhaupt moralisch und vorhanden seyn soll, so wird sogar gefordert und vorausgesetzt, daß die Disharmonie perennire, denn das moralisch Gute kann nur bestehen und ist nur im Kamp mit dem Bösen; es wird also das Perenniren des Feindes, des dem Guten Entgegengesetzten gefordert. — Wenden wir uns also zum Inhalt, so ist er ein beschränkter und gehen wir zum höchsten Zweck über, so befinden wir uns auf einem andern Felde, es wird von innen herausgegangen, nicht von dem, was gegenwärtig ist und in der Erfahrung liegt. Wird dagegen nur von der Erfahrung ausgegangen, so ist das Gute, der Endzweck selbst nur ein Sub-

jectives und es soll dann der Widerspruch der andern Seite gegen das Gute perenniren.

Ausführung des teleologischen und ontologischen Beweises, in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1827.

Bei den Beweisen vom Daseyn Gottes ist der erste der kosmologische; nur wird da das Affirmative, das absolute Seyn, das Unendliche nicht nur bestimmt als Unendliches überhaupt, sondern im Gegensatz gegen die Bestimmung der Zufälligkeit als absolut Nothwendiges; das Wahre ist das absolut nothwendige Wesen, nicht bloß das Seyn, Wesen.

Da kommen also schon andere Bestimmungen herein; überhaupt kann man diese Beweise zu Dutzenden vermehren: jede Stufe der logischen Idee kann dazu dienen. Die Bestimmung absoluter Nothwendigkeit liegt im aufgezeigten Gange.

Absolut nothwendiges Wesen im Allgemeinen, Abstracten gehalten ist das Seyn nicht als unmittelbar, sondern als in sich reflectirt; das Wesen haben wir bestimmt als das Nichtendliche, die Negation des Negativen, was wir das Endliche heißen. Das, wozu wir übergingen, ist also nicht abstractes Seyn, das trockene Seyn, sondern eines, das Negation der Negation ist.

Darin liegt der Unterschied, es ist der in die Einfachheit sich zurücknehmende Unterschied; es liegt also in diesem Unendlichen, absoluten Seyn, Wesen die Bestimmung des Unterschieds, — Negation der Negation — aber wie er sich auf sich selbst bezieht. Ein Solches aber ist, das wir Selbstbestimmen nennen. Negation ist Bestimmung, Negation der Bestimmung ist selbst ein Bestimmen; einen Unterschied Setzen, damit ist eben Bestimmung gesetzt: wo keine Negation ist, da ist auch kein Unterschied, keine Bestimmung.

In dieser Einheit, diesem absoluten Seyn liegt also selbst das Bestimmen überhaupt, und zwar in ihm, da ist es Selbstbestimmen; so ist es bestimmt als Bestimmung in ihm selbst, nicht von außen her. Diese Unruhe liegt in ihm selbst als Negation der Negation — und diese Unruhe bestimmt sich näher als Thätigkeit. Die'e Bestimmung des Wesens in sich ist die Nothwendigkeit in sich, Setzen des Bestimmens, des Unterschieds und Aufheben desselben, so, daß das Ein Thun ist, und dieses so sich Bestimmen in einfacher Beziehung auf sich selbst bleibt.

Das endliche Seyn bleibt nicht ein Anderes, es ist keine Kluft zwischen dem Unendlichen und Endlichen, das Endliche ist das sich Aufhebende, daß seine Wahrheit ist das Unendliche, an und für sich Seyende. Das endliche, zufällige Seyn ist das an sich sich Negirende, aber diese seine Negation ist ebenso das Affirmative, Uebergehen in die Affirmation, und diese Affirmation ist das absolut nothwendige Wesen.

Eine andere Form, wo dieselbe Bestimmung zu Grunde liegt, dasselbe in Ansehung der Formbestimmung, wo aber weiterer Inhalt ist, ist der physikotheologische oder teleologische Beweis. Hier ist auch endliches Seyn auf einer Seite, aber es nicht nur abstract bestimmt, nur als Seyn, sondern das die gehaltreichere Bestimmung in sich hat, Lebendiges zu seyn. Die nähere Bestimmung des Lebendigen ist, daß Zwecke in der Natur sind und eine Einrichtung, die diesen Zwecken gemäß, zugleich nicht durch diese Zwecke hervorgebracht ist, so, daß die Einrichtung selbstständig für sich hervorgeht, in anderer Bestimmung auch Zweck, aber daß dieses Vorgefundene sich zeigt, jenen Zwecken angemessen zu seyn.

Die physikotheologische Betrachtung kann bloß Betrachtung äußerlicher Zweckmäßigkeit seyn, so ist diese Betrachtung in Mißcredit gekommen, und mit Recht: denn da hat man endliche Zwecke, diese bedürfen Mittel, z. B. der Mensch zu seinem animalischen Leben braucht dieß und das; das specificirt sich

weiter. Nimmt man solche Zwecke an, daß sie ein Erstes sind, Mittel vorhanden sind für die Befriedigung dieser Zwecke, und daß Gott es ist, welcher diese Mittel für solche Zwecke hervorgehen läßt, so scheint bald solche Betrachtung unangemessen dem, was Gott ist.

Diese Zwecke, insofern sie sich gliedern, specialisiren, werden etwas Unbedeutendes für sich selbst, wovor wir keine Achtung haben, uns nicht vorstellen können, daß das directe Gegenstände des Willens und der Weisheit Gottes sind. In einer Xenie von Goethe ist dieß Alles zusammengefaßt: da wird Einem das Preisen des Schöpfers in den Mund gelegt, daß Gott den Korkbaum geschaffen, um Stöpsel zu haben.

In Ansehung der Kantischen Philosophie ist zu bemerken, daß Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft den wichtigen Begriff aufgestellt hat von innern Zwecken, das ist der Begriff der Lebendigkeit. Dieß ist der Begriff des Aristoteles, jedes Lebendige ist Zweck, der seine Mittel an sich hat, seine Glieder, seine Organisation; und der Proceß dieser Glieder macht den Zweck aus, die Lebendigkeit.

Das ist die unendliche, nicht endliche Zweckmäßigkeit, wo Zweck und Mittel sich nicht äußerlich sind, das Mitel den Zweck und der Zweck das Mittel hervorbringt. Die Welt ist lebendig, enthält die Lebendigkeit und Reiche der Lebendigen. Das Nichtlebendige ist in wesentlicher Beziehung zugleich auf das Lebendige, — die unorganische Natur, Sonne, Gestirne, — auf den Menschen, insofern er Theils lebendiger Natur ist, Theils indem er sich besondere Zwecke macht. In den Menschen fällt diese endliche Zweckmäßigkeit.

Das ist die Bestimmung der Lebendigkeit überhaupt, zugleich aber als die vorhandene, weltliche Lebendigkeit. Diese ist zwar Lebendigkeit in sich, innere Zweckmäßigkeit, aber so, daß jede Art, Gattung des Lebens ein sehr enger Kreis, eine sehr beschränkte Natur ist.

Der eigentliche Fortgang ist nun von dieser endlichen Lebendigkeit zur **absoluten, allgemeinen Zweckmäßigkeit**, daß diese Welt ein κόσμος ist, ein System, worin Alles wesentliche Beziehung auf einander hat, Nichts isolirt ist, ein in sich Geordnetes, wo Jedes seine Stelle hat, ins Ganze eingreift, durchs Ganze subsistirt und ebenso zur Hervorbringung, zum Leben des Ganzen thätig, wirksam ist.

Die Hauptsache ist also, daß von der endlichen Lebendigkeit zu Einer allgemeinen Lebendigkeit übergegangen werde, — Ein Zweck, der sich in besondere Zwecke gliedert, und daß diese Besonderung in Harmonie, in gegenseitiger wesentlicher Beziehung ist.

Gott ist zunächst bestimmt als das absolut nothwendige Wesen, aber diese Bestimmung, wie **Kant** schon bemerkt, reicht bei Weitem nicht hin für den Begriff von Gott. Gott ist allein die absolute Nothwendigkeit, aber diese Bestimmung erschöpft den Begriff Gottes nicht: höher, tiefer ist die Bestimmung der allgemeinen Lebendigkeit, des Einen allgemeinen Lebens.

Indem das Leben wesentlich **Subjectivität**, **Lebendiges** ist, ist dieses allgemeine Leben ein Subjectives, der νὂς eine **Seele**. So ist im allgemeinen Leben die Seele enthalten, die Bestimmung des Einen Alles disponirenden, regierenden, organisirenden νοῦς.

In Ansehung des **Formellen** ist dasselbe zu erinnern, als bei den vorhergehenden Beweisen. Es ist wieder **der Uebergang des Verstandes**: **weil** dergleichen Einrichtungen Zwecke sind, ist eine Alles zusammen ordnende, disponirende Weisheit. Aber die Erhebung enthält ebenso das **negative** Moment, was die Hauptsache ist, daß diese Lebendigkeit, Zwecke so, wie sie sind, in ihrer unmittelbaren endlichen Lebendigkeit nicht das Wahre sind; das Wahre ist vielmehr diese Eine Lebendigkeit, dieser Eine νοῦς.

Es sind nicht zwei; es ist ein Ausgangspunkt, aber die

Vermittelung ist so, daß im Uebergang nicht das Erste bleibt als Grundlage, Bedingung, sondern die Unwahrheit, Negation desselben ist darin enthalten, die Negation des an ihm Negativen, Endlichen, der Besonderheit des Lebens. Dieß Negative wird negirt; in dieser Erhebung verschwindet die endliche Besonderheit: als Wahrheit ist Gegenstand des Bewußtseyns das System Einer Lebendigkeit, der *νοῦς* Einer Lebendigkeit; die Seele, allgemeine Seele.

Hier ist wieder der Fall, daß diese Bestimmung: Gott ist die Eine allgemeine Thätigkeit des Lebens, die einen *κόσμος* hervorbringende, setzende, organisirende Seele — dieser Begriff noch nicht hinreichend ist für den Begriff von Gott. Der Begriff von Gott enthält wesentlich, daß er Geist ist.

Die dritte, wesentliche, absolute Form nach dieser Seite ist noch zu betrachten. Der Inhalt in diesem Uebergange war das Leben, die endliche Lebendigkeit, das unmittelbare Leben, das existirt. Hier in der dritten Form ist der Inhalt, der zu Grunde liegt, der Geist. In Form eines Schlusses ist dieß: Weil endliche Geister sind — das ist hier das Seyn, von dem ausgegangen wird — so ist der absolute Geist.

Aber dieses „weil", dies nur affirmative Verhältniß enthält diesen Mangel, daß die endlichen Geister Grundlage wären und Gott Folge von der Existenz endlicher Geister. Die wahrhafte Form ist: Es sind endliche Geister, aber das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist.

Das Endliche der Geister ist kein wahrhaftes Seyn, ist an ihm selbst die Dialektik, sich aufzuheben, zu negiren, und die Negation dieses Endlichen ist die Affirmation als Unendliches, als an und für sich Allgemeines. Dieß ist der höchste Uebergang; denn der Uebergang ist hier der Geist selbst.

Es sind zwei Bestimmungen, Seyn und Gott. Insofern vom Seyn angefangen wird, ist unmittelbar das Seyn nach

seiner ersten Erscheinung das endliche. Indem diese Bestimmungen sind, können wir — beim Begriff Gottes ist aber zu bedenken, daß da nicht von Können die Rede ist, sondern er ist die absolute Nothwendigkeit — können wir ebenso von Gott anfangen und übergehen zum Seyn.

So ist dieser Ausgangspunkt in endlicher Form gesetzt noch nicht als seyend: denn ein Gott, der nicht ist, ist ein Endliches, nicht wahrhaft Gott. Die Endlichkeit dieser Beziehung ist, subjectiv zu seyn; dieses Allgemeine überhaupt. Gott hat Existenz, aber nur diese selbst endliche Existenz in unserer Vorstellung.

Dieses ist einseitig; Gott, diesen Inhalt, haben wir, behaftet mit dieser Einseitigkeit, Endlichkeit, welche die Vorstellung von Gott heißt. Das Interesse ist, daß diesen Makel die Vorstellung abstreife, bloß Vorgestelltes, subjectiv zu seyn, daß diesem Inhalt die Bestimmung gegeben werde, zu seyn.

Diese zweite Vermittelung ist zu betrachten, wie sie vorkommt in dieser endlichen oder Verstandesform als ontologischer Beweis. Dieser geht aus vom Begriff Gottes und über zum Seyn. Die Alten, die griechische Philosophie, hatten diesen Uebergang nicht; er wurde auch lange herein in der christlichen Kirche nicht gemacht. Erst einer der großen scholastischen Philosophen, Anselmus, der Erzbischof von Canterbury, dieser tiefe, speculative Denker, hat diese Vorstellung gefaßt:

Wir haben die Vorstellung von Gott; er ist aber nicht nur Vorstellung, sondern er ist. Wie ist dieser Uebergang zu machen? einzusehen, daß Gott nicht nur ein Subjectives in uns ist; wie ist diese Bestimmung, das Seyn zu vermitteln mit Gott?

Gegen diesen sogenannten ontologischen Beweis hat sich auch die Kantische Kritik gewendet und, so zu sagen, für ihre Zeit ist sie triumphirend hervorgegangen: bis auf die neueste Zeit gilt, daß diese Beweise widerlegt sind als nichtige Ver-



suche des Verstandes. Wir haben aber bereits erkannt; die Erhebungen darin sind das Thun des Geistes, das eigene Thun des denkenden Geistes, das die Menschen sich nicht nehmen lassen, ebenso ist dieß ein solches Thun.

Die Alten hatten diesen Uebergang nicht: denn es gehört das tiefste Hinuntersteigen des Geistes in sich dazu. Der Geist zu seiner höchsten Freiheit, Subjectivität gediehen, faßt erst diesen Gedanken von Gott als subjectiv, und kommt erst zu diesem Gegensatz von Sub- und Objectivität.

Die Art und Weise, wie **Anselmus** diese Vermittelung ausgesprochen, ist diese: Von Gott ist die Vorstellung, daß er absolut vollkommen ist. Halten wir nun Gott nur als die Vorstellung fest, so ist das ein Mangelhaftes, nicht das Vollkommenste, was nur subjectiv, nur vorgestellt ist; denn es ist das Vollkommenere, was nicht nur vorgestellt ist, sondern auch *ist*, wirklich ist. Also ist Gott, da er das Vollkommenste ist, nicht nur Vorstellung, sondern es kommt ihm auch die Wirklichkeit, Realität zu.

In späterer, breiterer, verständiger Ausbildung des Anselmischen Gedankens ist gesagt worden: der Begriff Gottes sey, daß er der Inbegriff aller Realitäten, das allerrealste Wesen ist. Nun ist das Seyn auch eine Realität, also kommt ihm das Seyn zu.

Dagegen hat man gesagt: das Seyn ist keine Realität, gehört nicht zur Realität eines Begriffs; eine Realität des Begriffs heiße Inhaltsbestimmtheit des Begriffs, durch das Seyn komme zum Begriff, zum Inhalt des Begriffs Nichts hinzu. **Kant** hat das so plausibel gemacht: Hundert Thaler stelle ich mir vor. Aber der Begriff, die Inhaltsbestimmtheit sey dieselbe, ob ich sie mir vorstelle oder in der That habe.

Gegen das Erste, daß aus dem Begriff überhaupt das Seyn folgen soll, ist gesagt worden: Begriff und Seyn sind verschieden von einander: der Begriff also ist für sich, das Seyn

ist verschieden, das Seyn muß von außen her, anders woher zum Begriff kommen, das Seyn liegt nicht im Begriff. Das kann man wieder mit den Hundert Thalern plausibel machen.

Im gemeinen Leben heißt man eine Vorstellung von Hundert Thalern einen Begriff; das ist kein Begriff, irgend eine Inhaltsbestimmung. Einer abstracten sinnlichen Vorstellung, wie Blau, oder einer Verstandesbestimmtheit, die in meinem Kopfe ist, kann freilich das Seyn fehlen; das ist aber nicht ein Begriff zu nennen.

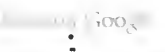
Der Begriff und vollends der absolute Begriff, der Begriff an und für sich selbst, der Begriff Gottes ist für sich zu nehmen und dieser Begriff enthält das Seyn als eine Bestimmtheit, Seyn ist eine Bestimmtheit des Begriffs. Dieß ist auf zwei Weisen sehr leicht aufzuzeigen.

Erstens ist der Begriff unmittelbar dieß Allgemeine, welches sich bestimmt, besondert, diese Thätigkeit zu urtheilen, sich zu besondern, zu bestimmen, eine Endlichkeit zu setzen, und diese seine Endlichkeit zu negiren und durch die Negation dieser Endlichkeit identisch mit sich zu seyn.

Das ist der Begriff überhaupt; der Begriff Gottes, der absolute Begriff, Gott ist eben dieses. Gott als Geist oder als Liebe ist dieß, daß Gott sich besondert, den Sohn erzeugt, die Welt erschafft, ein Anderes seiner und in diesem sich selbst hat, mit sich identisch ist.

Im Begriff überhaupt, noch mehr in der Idee ist dieses überhaupt: durch die Negation der Besonderung, die er zugleich selbst die Thätigkeit ist, zu setzen, identisch mit sich zu seyn, sich auf sich selbst zu beziehen.

Vor's Andere fragen wir, was ist das Seyn? diese Eigenschaft, Bestimmtheit, die Realität? Das Seyn ist weiter nichts als das Unsagbare, Begrifflose, nicht das Concrete, das der Begriff ist, nur die Abstraction der Beziehung auf sich selbst. Man kann sagen: es ist die Unmittelbarkeit, Seyn ist das Unmittel=



bare überhaupt und umgekehrt das Unmittelbare ist das Seyn, ist in Beziehung auf sich selbst, d. h. daß die Vermittelung negirt ist.

Diese Bestimmung, Beziehung auf sich, Unmittelbarkeit ist nun sogleich für sich selbst im Begriff überhaupt, und im absoluten Begriff, im Begriff Gottes, daß er ist die Beziehung auf sich selbst. Im Begriff selbst liegt sogleich diese abstracte Beziehung auf sich.

Der Begriff ist das Lebendige, mit sich selbst sich Vermittelnde; eine seiner Bestimmungen ist auch das Seyn. Insofern ist Seyn verschieden vom Begriff, weil Seyn nicht der ganze Begriff ist, nur eine seiner Bestimmungen, nur diese Einfachheit des Begriffs, daß er bei sich selbst ist, die Identität mit sich.

Seyn ist diese Bestimmung, die man findet im Begriff, verschieden vom Begriff, weil der Begriff das Ganze ist, wovon das Seyn nur eine Bestimmung. Das Andere ist: der Begriff enthält diese Bestimmung an ihm selbst, dieß ist eine seiner Bestimmungen, aber Seyn ist auch verschieden vom Begriff, weil der Begriff die Totalität ist. Insofern sie verschieden sind, gehört zu ihrer Vereinigung auch die Vermittelung.

Sie sind nicht unmittelbar identisch: alle Unmittelbarkeit ist nur wahr, wirklich, insofern sie Vermittelung in sich ist, und umgekehrt alle Vermittelung, insofern sie Unmittelbarkeit in sich ist, Beziehung auf sich selbst hat. Der Begriff ist verschieden vom Seyn, und die Verschiedenheit ist von dieser Beschaffenheit, daß der Begriff sie aufhebt.

Der Begriff ist diese Totalität, die Bewegung, der Proceß, sich zu objectiviren. Der Begriff als solcher, verschieden vom Seyn, ist ein bloß Subjectives; das ist ein Mangel. Der Begriff ist aber das Tiefste, Höchste: aller Begriff ist dieß, diesen Mangel seiner Subjectivität, diese Verschiedenheit vom Seyn aufzuheben, sich zu objectiviren; er ist selbst das Thun, sich als seyend, objectiv hervorzubringen.

Man muß beim Begriff überhaupt es aufgeben, zu mei-

nen, der Begriff sey Etwas, das **wir** nur haben, in uns machen. Der Begriff ist die Seele, der Zweck eines Gegenstandes, des Lebendigen; was wir Seele heißen, ist der Begriff, und im Geiste, Bewußtseyn kommt der Begriff als solcher zur Existenz, als freier Begriff, unterschieden von seiner Realität als solcher, in seiner Subjectivität.

Die Sonne, das Thier ist nur der Begriff, hat den Begriff nicht, der Begriff wird nicht für sie gegenständlich; es ist nicht diese Trennung in der Sonne, aber im Bewußtseyn ist, was Ich heißt, der existirende Begriff, der Begriff in seiner subjectiven Wirklichkeit, und Ich, dieser Begriff, bin das Subjective.

Es ist kein Mensch aber zufrieden mit seiner bloßen Ichheit, Ich ist thätig, und diese Thätigkeit ist, sich zu objectiviren, Wirklichkeit, Daseyn zu geben. In weiterer, concreterer Bestimmung ist diese Thätigkeit des Begriffs der Trieb. Jede Befriedigung ist dieser Proceß, die Subjectivität aufzuheben und dieses Innerliche, Subjective ebenso als Aeußerliches, Objectives, Reelles zu setzen, hervorzubringen die Einheit des nur Subjectiven und Objectiven, Beiden diese Einseitigkeit abzustreifen.

Es giebt Nichts, wovon Alles so Beispiel wäre, als das Aufheben des Entgegengesetzten, des Subjectiven und Objectiven, so daß die Einheit derselben hervorgebracht wird.

Der Gedanke des **Anselmus** ist also seinem Inhalt nach wahrhafter, nothwendiger Gedanke; aber die Form des daraus abgeleiteten Beweises hat allerdings einen Mangel, wie die vorigen Weisen der Vermittelung. Diese Einheit des Begriffs und Seyns ist Voraussetzung und das Mangelhafte ist eben, daß es nur Voraussetzung ist.

Vorausgesetzt ist: der reine Begriff, der Begriff an und für sich, der Begriff Gottes, dieser ist, enthält auch das Seyn.

Vergleichen wir diesen Inhalt mit dem, was Glaube, unmittelbares Wissen ist, so ist es derselbe Inhalt mit der Vor-

aussetzung Anselms. Auf diesem Standpunkte des unmittelbaren Wissens sagt man: es ist Thatsache des Bewußtseyns, daß ich die Vorstellung von Gott habe und mit dieser Vorstellung soll das Seyn gegeben seyn, so daß mit dem Inhalte der Vorstellung das Seyn verknüpft ist. Wenn man sagt, man glaube das, wisse es unmittelbar, so ist diese Einheit der Vorstellung und des Seyns ebenso als Voraussetzung ausgesprochen wie bei Anselm und man ist in keiner Rücksicht weiter gekommen. Es ist diese Voraussetzung allenthalben, auch bei Spinoza. Er definirt die absolute Ursache, die Substanz als das, was nicht gedacht werden kann ohne Existenz, dessen Begriff die Existenz in sich schließt, d. h. die Vorstellung von Gott ist unmittelbar verknüpft mit dem Seyn.

Diese Untrennbarkeit des Begriffs und Seyns ist absolut nur der Fall bei Gott: die Endlichkeit der Dinge besteht darin, daß der Begriff und die Bestimmung des Begriffs und das Seyn des Begriffs nach der Bestimmung verschieden ist. Das Endliche ist, was seinem Begriff oder vielmehr dem Begriff nicht entspricht.

Wir haben den Begriff der Seele; die Realität, das Seyn ist die Leiblichkeit. Der Mensch ist sterblich; das drücken wir auch aus: Seele und Leib können sich scheiden. Da ist diese Trennung, aber im reinen Begriff ist diese Untrennbarkeit.

Wenn wir sagten, jeder Trieb sey ein Beispiel vom Begriff, der sich realisirt, so ist das formell richtig, der befriedigte Trieb ist allerdings unendlich der Form nach; aber der Trieb hat einen Inhalt, und nach seiner Inhaltsbestimmtheit ist er endlich, beschränkt: da entspricht er dann dem Begriff, dem reinen Begriff nicht.

Das ist die Explication des Standpunkts des Wissens vom Begriff. Das Letztbetrachtete war das Wissen von Gott, Gewißheit von Gott überhaupt. Die Hauptbestimmung dabei ist: Wenn wir von einem Gegenstand wissen, so ist der Gegenstand

vor uns, wir sind unmittelbar darauf bezogen. Aber diese Unmittelbarkeit enthält Vermittelung, was Erhebung zu Gott genannt worden, daß der Geist des Menschen das Endliche für nichtig achtet.

Vermittelst dieser Negation erhebt er sich, schließt sich mit Gott zusammen. Dieser Schlußsatz: Ich weiß, daß Gott ist, diese einfache Beziehung ist entstanden vermittelst dieser Negation.

Ausführung des ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1831.

In der Sphäre der offenbaren Religion ist zuerst der abstracte **Begriff Gottes** zu betrachten; der freie, reine, offenbare Begriff ist die Grundlage: seine Manifestation, sein Seyn für Anderes ist sein Daseyn und der Boden seines Daseyns ist der **endliche Geist**: dieß ist das Zweite; der endliche Geist und das endliche Bewußtseyn sind concret. Die Hauptsache in dieser Religion ist, diesen Proceß zu erkennen, daß Gott sich im endlichen Geist manifestirt und darin identisch mit sich ist. Die **Identität** des Begriffs und des Daseyns ist das Dritte. (Identität ist hier eigentlich ein schiefer Ausdruck, denn es ist wesentlich Lebendigkeit in Gott.) —

In den bisherigen Formen haben wir ein Aufsteigen gehabt, ein Anfangen von einem Daseyn in unterschiedenen Bestimmungen. Das Seyn wurde einmal in der umfassendsten Bestimmung genommen, als zufälliges Seyn im **kosmologischen Beweise**: die Wahrheit des zufälligen Seyns ist das an und für sich nothwendige Seyn; das Daseyn wurde ferner gefaßt als Zweckbeziehungen in sich enthaltend, und dieß gab den **teleologischen Beweis**: hier ist ein Aufsteigen, ein Anfangen von einem gegebenen, vorhandenen Daseyn. Diese Be-

weise fallen damit in die Endlichkeit der Bestimmung Gottes: der Begriff Gottes ist das Grenzenlose, nicht nach der schlechten Grenzenlosigkeit, sondern vielmehr zugleich das Bestimmteste, die reine Selbstbestimmung: jene ersten Beweise fallen auf die Seite eines endlichen Zusammenhanges, der endlichen Bestimmung, indem von einem Gegebenen angefangen wird; hier hingegen ist der Anfang der freie, reine Begriff, und es tritt somit auf dieser Stufe der ontologische Beweis vom Daseyn Gottes ein, er macht die abstracte, metaphysische Grundlage dieser Stufe aus; auch ist er erst im Christenthum durch Anselm von Canterbury aufgefunden worden: er wird dann bei allen späteren Philosophen: Cartesius, Leibnitz, Wolff aufgeführt, doch immer neben den anderen Beweisen, obgleich er allein der wahrhafte ist. Der ontologische Beweis geht vom Begriffe aus. Der Begriff wird für etwas Subjectives gehalten und ist so bestimmt, wie er dem Objecte und der Realität entgegengesetzt ist: er ist hier das Anfangende und das Interesse ist, aufzuzeigen, daß diesem Begriffe auch das Seyn zukomme. Der nähere Gang ist nun dieser: Es wird der Begriff von Gott aufgestellt und gezeigt, daß er nicht anders gefaßt werden könne, als so, daß er das Seyn in sich schließt; insofern vom Begriffe das Seyn unterschieden wird, so ist er nur subjectiv in unserem Denken; so subjectiv ist er das Unvollkommene, das nur in den endlichen Geist fällt; daß es nun nicht nur unser Begriff ist, sondern daß er auch ist unabhängig von unserem Denken, das soll aufgezeigt werden. Anselm führt den Beweis einfach so: Gott ist das Vollkommenste, über welches hinaus nichts gedacht werden kann; wenn Gott bloße Vorstellung ist, so ist er nicht das vollkommene; dieß ist aber im Widerspruch mit dem ersten Satze, denn wir achten das für Vollkommen, was nicht nur Vorstellung ist, sondern dem auch das Seyn zukommt. Wenn Gott nur subjectiv ist, so können wir etwas Höheres aufstellen, dem auch

das Seyn zukommt. Dieß ist dann weiter ausgeführt worden: Es wird mit dem Vollkommensten angefangen und dieses als das allerrealste Wesen bestimmt, als Inbegriff aller Realitäten; man hat das die Möglichkeit geheißen; der Begriff als subjectiver, indem man ihn von dem Seyn unterscheidet, ist der nur mögliche, oder er soll wenigstens der mögliche seyn; Möglichkeit ist nach der alten Logik nur da, wo kein Widerspruch aufgezeigt werden kann. Die Realitäten sollen demnach in Gott nur nach der affirmativen Seite genommen werden, schrankenlos, so daß die Negation weggelassen werden soll. Es ist leicht aufzuzeigen, daß dann nur die Abstraction des mit sich Einen übrig bleibt: denn wenn wir von Realitäten sprechen, so sind das unterschiedene Bestimmungen, als Weisheit, Gerechtigkeit, Allmacht, Allwissenheit; diese Bestimmungen sind Eigenschaften, die leicht als im Widerspruch mit einander stehend aufgezeigt werden können: die Güte ist nicht die Gerechtigkeit, die absolute Macht widerspricht der Weisheit; denn diese setzt Endzwecke voraus, die Macht dagegen ist das Schrankenlose der Negation und der Production. Wenn nach der Forderung der Begriff sich nicht widersprechen soll, so muß alle Bestimmtheit wegfallen, denn jeder Unterschied treibt sich zur Entgegensetzung fort. Gott ist der Inbegriff aller Realitäten, sagt man, eine derselben ist nun auch das Seyn, so wird das Seyn mit dem Begriff verbunden. — Dieser Beweis hat sich bis auf die neuere Zeit erhalten, besonders ausgeführt finden wir ihn in Mendelssohn's Morgenstunden. Spinoza bestimmt den Begriff Gottes so, daß er dasjenige ist, was nicht ohne Seyn concipirt werden kann. Das Endliche ist das, dessen Daseyn dem Begriffe nicht entspricht: die Gattung ist realisirt in den daseyenden Individuen, aber diese sind vergänglich, die Gattung ist das Allgemeine für sich, da entspricht das Daseyn nicht dem Begriffe. Hingegen in dem in sich bestimmten Unendlichen muß die Realität dem Begriffe entsprechen — dieß ist

die Idee, Einheit des Subjects und Objects. Kant hat diesen Beweis kritisirt, was er einwendet, ist Folgendes: Wenn man Gott als den Inbegriff aller Realitäten bestimme, so gehöre das Seyn nicht dazu, denn das Seyn sey keine Realität; es kommt nämlich zu dem Begriffe nichts hinzu, ob er ist oder ob er nicht ist, er bleibt dasselbe. Schon zu Anselm's Zeit brachte ein Mönch dasselbe vor, er sagte: das, was ich mir vorstelle, ist darum doch noch nicht. Kant behauptet: Hundert Thaler, ob ich sie bloß vorstelle oder habe, bleiben für sich dasselbe: somit setze das Seyn keine Realität, denn es komme dadurch nichts zum Begriffe hinzu. Es kann zugegeben werden, daß das Seyn keine Inhaltsbestimmung ist; aber es soll ja nichts zum Begriff hinzukommen (ohnehin es ist schon sehr schief, jede schlechte Existenz einen Begriff zu nennen), sondern ihm vielmehr der Mangel genommen werden, daß er nur ein Subjectives, nicht die Idee ist. Der Begriff, der nur ein Subjectives und getrennt von Seyn ist, ist ein Nichtiges. In der Form des Beweises, wie ihn Anselm giebt, besteht die Unendlichkeit eben darin, nicht ein Einseitiges zu seyn, ein bloß Subjectives, dem nicht das Seyn zukäme. Der Verstand hält Seyn und Begriff streng auseinander, jedes als identisch mit sich: aber schon nach der gewöhnlichen Vorstellung ist der Begriff ohne Seyn ein Einseitiges und Unwahres und ebenso das Seyn, in dem kein Begriff ist, das begrifflose Seyn. Dieser Gegensatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei dem Unendlichen, Gott, gar nicht Statt haben.

Nun ist aber hier folgender Umstand, der eben den Beweis unbefriedigend macht. Jenes Allervollkommenste und Allerrealste ist nämlich eine Voraussetzung, an welcher gemessen das Seyn für sich und der Begriff für sich Einseitige sind. Bei Cartesius und Spinoza ist Gott als Ursache seiner selbst definirt; Begriff und Daseyn ist eine Identität, oder Gott als Begriff kann nicht gefaßt werden ohne Seyn; daß

dieß eine Voraussetzung ist, ist das Ungenügende, so daß der Begriff an ihr gemessen ein Subjectives seyn muß.

Das Endliche und Subjective ist aber nicht nur ein Endliches gemessen an jener Voraussetzung; es ist an ihm endlich und somit der Gegensatz seiner selbst; es ist der unaufgelöste Widerspruch. Das Seyn soll verschieden von dem Begriff seyn; man glaubt diesen festhalten zu können als subjectiven, als endlichen, aber die Bestimmung des Seyns ist am Begriffe selbst. Diese Endlichkeit der Subjectivität ist an ihm selbst aufgehoben und die Einheit des Seyns und des Begriffs ist nicht eine Voraussetzung gegen ihn, an der er gemessen wird. — Das Seyn in seiner Unmittelbarkeit ist zufälliges, wir haben gesehen, daß seine Wahrheit die Nothwendigkeit ist; der Begriff enthält ferner nothwendig das Seyn: dieses ist einfache Beziehung auf sich, Vermittelungslosigkeit; der Begriff, wenn wir ihn betrachten, ist das, worin aller Unterschied sich absorbirt hat, worin alle Bestimmungen nur als ideell sind. Diese Idealität ist die aufgehobene Vermittlung, aufgehobene Unterschiedenheit, vollkommene Klarheit, reine Helligkeit und Beisichselbstseyn; die Freiheit des Begriffs ist selbst die absolute Beziehung auf sich, die Identität, die auch die Unmittelbarkeit ist, vermittelungslose Einheit: der Begriff hat so das Seyn an ihm selbst, er ist selbst dieß, seine Einseitigkeit aufzuheben, es ist bloße Meinung, wenn man das Seyn vom Begriff entfernt zu haben glaubt. Wenn Kant sagt, man könne aus dem Begriff die Realität nicht herausklauben, so ist da der Begriff als endlich gefaßt. Das Endliche ist aber dieß sich selbst Aufhebende und indem wir so den Begriff als getrennt vom Seyn hatten betrachten sollen, hatten wir eben die Beziehung auf sich, die das Seyn ist an ihm selber.

Der Begriff hat aber nicht nur an sich das Seyn in sich, nicht nur wir sehen dieß ein, sondern er ist auch für sich das Seyn; er hebt selbst seine Subjectivität auf und ob-

jectivirt sich. Der Mensch realisirt seine Zwecke, d. h. was nur erst Ideelles war, dem wird seine Einseitigkeit genommen, und es wird damit zum Seyenden gemacht: der Begriff ist ewig diese Thätigkeit, das Seyn identisch mit sich zu setzen. Im Anschauen, Fühlen u. s. w. haben wir äußerliche Objecte vor uns, wir nehmen sie aber in uns auf und so sind die Objecte ideell in uns. Der Begriff ist so diese Thätigkeit, seinen Unterschied aufzuheben. Wenn die Natur des Begriffs eingesehen wird, so ist die Identität mit dem Seyn nicht mehr Voraussetzung, sondern Resultat. Der Gang ist dieser, daß der Begriff sich objectivirt, sich zur Realität macht und so ist er die Wahrheit, Einheit des Subjects und Objects Gott ist ein unsterblich Lebendiges, sagt Plato, dessen Leib und Seele in Einem gesetzt sind. Diejenigen, die beide Seiten trennen, bleiben beim Endlichen und Unwahren stehen.

Der Standpunkt, auf dem wir uns befinden, ist der christliche. — Wir haben hier den Begriff Gottes in seiner ganzen Freiheit: dieser Begriff ist identisch mit dem Seyn; Seyn ist die allerärmste Abstraction, der Begriff ist nicht so arm, daß er diese Bestimmung nicht in sich hätte. Das Seyn haben wir nicht in der Armuth der Abstraction, in der schlechten Unmittelbarkeit zu betrachten, sondern das Seyn als das Seyn Gottes, als das ganz concrete Seyn, unterschieden von Gott. Das Bewußtseyn des endlichen Geistes ist das concrete Seyn, das Material der Realisirung des Begriffs Gottes. Hier ist nicht von einem Zukommen des Seyns zu dem Begriffe die Rede; oder bloß von einer Einheit des Begriffs und des Seyns — dergleichen sind schiefe Ausdrücke: die Einheit ist vielmehr als absoluter Proceß, als die Lebendigkeit Gottes so zu fassen, daß auch beide Seiten in ihr unterschieden sind, daß sie aber die absolute Thätigkeit ist, sich ewig hervorzubringen. Wir haben hier die concrete Vorstellung Gottes als des Geistes: der Begriff des Geistes ist der an

und für sich seyende Begriff, das Wissen; dieser unendliche Begriff ist die negative Beziehung auf sich; dieses gesetzt, so ist er das Urtheilen; das sich Unterscheiden; das Unterschiedene, das zunächst wohl als Aeußerliches, Geistloses, Außergöttliches erscheint, ist aber identisch mit dem Begriff. Die Entwickelung dieser Idee ist die absolute Wahrheit. In der christlichen Religion wird es gewußt, daß Gott sich geoffenbart hat, und Gott ist gerade dieses; sich zu offenbaren, offenbaren ist sich unterscheiden; das Offenbarte ist eben dieses, daß Gott der offenbare ist.

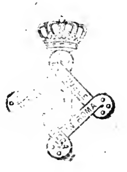
Die Religion muß für alle Menschen sein, für die, welche ihr Denken so gereinigt haben, daß sie das, was ist, im reinen Elemente des Denkens wissen, die zur speculativen Erkenntniß dessen, was Gott ist, gekommen sind, so wie für die, welche nicht über Gefühl und Vorstellung hinausgekommen sind.

Der Mensch ist nicht nur rein denkend, sondern das Denken selbst manifestirt sich als Anschauen, als Vorstellen; die absolute Wahrheit, die dem Menschen geoffenbart ist, muß also auch für ihn als Vorstellenden, als Anschauenden, für ihn als fühlenden, empfindenden Menschen seyn; dieß ist die Form, nach der sich die Religion überhaupt von der Philosophie unterscheidet. Die Philosophie denkt, was sonst nur für die Vorstellung und für die Anschauung ist. Der vorstellende Mensch ist als Mensch auch denkend und der Gehalt der Wahrheit kommt an ihn als denkenden, nur das Denkende kann Religion haben, und Denken ist auch Vorstellen, jenes ist aber allein die freie Form der Wahrheit. Der Verstand ist auch denkend, er bleibt aber bei der Identität stehen, der Begriff ist Begriff und das Seyn ist Seyn: solche Einseitigkeiten bleiben ihm fest; in der Wahrheit dagegen gelten diese Endlichkeiten nicht mehr als identisch für sich, daß sie sind, sondern sie sind nur Momente einer Totalität.

Die, welche es der Philosophie verargen, daß sie die Religion denkt, wissen nicht, was sie verlangen. Der Haß und



die Eitelkeit sind dabei zugleich im Spiel unter dem äußern Schein der Demuth; die wahre Demuth besteht darin, den Geist in die Wahrheit zu versenken, in das Innerste, den Gegenstand allein nur an sich zu haben, so verschwindet alles Subjective, das noch im Empfinden vorhanden ist. — Wir haben die Idee rein speculativ zu betrachten und sie gegen den Verstand zu rechtfertigen, gegen ihn, der sich gegen allen Inhalt der Religion überhaupt empört. Dieser Inhalt heißt Mysterium, weil er dem Verstande ein Verborgenes ist, denn er kommt nicht zu dem Proceß, der diese Einheit ist: daher ist alles Speculative dem Verstande ein Mysterium.



Gedruckt bei den Gebr. Unger.

